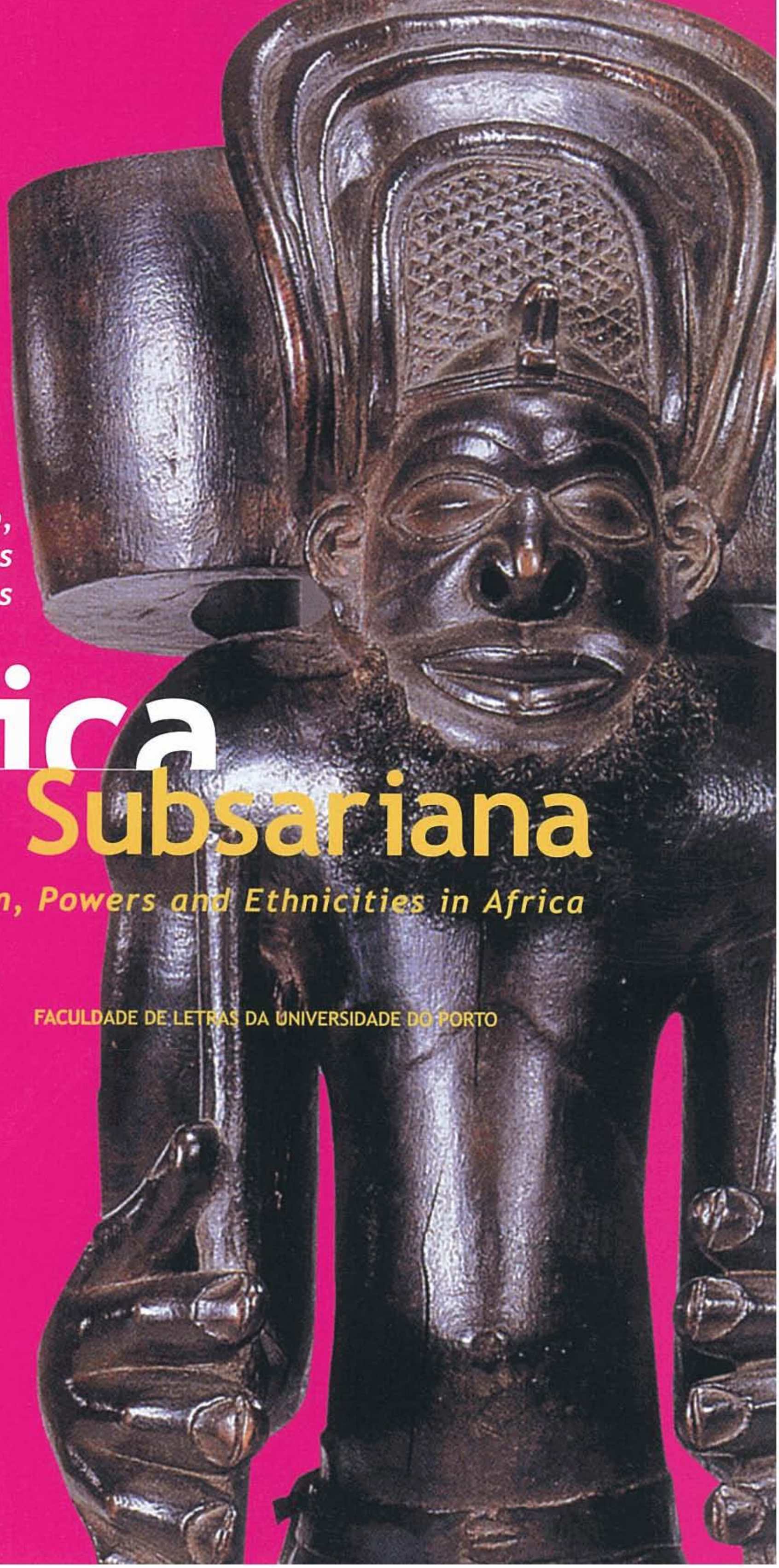
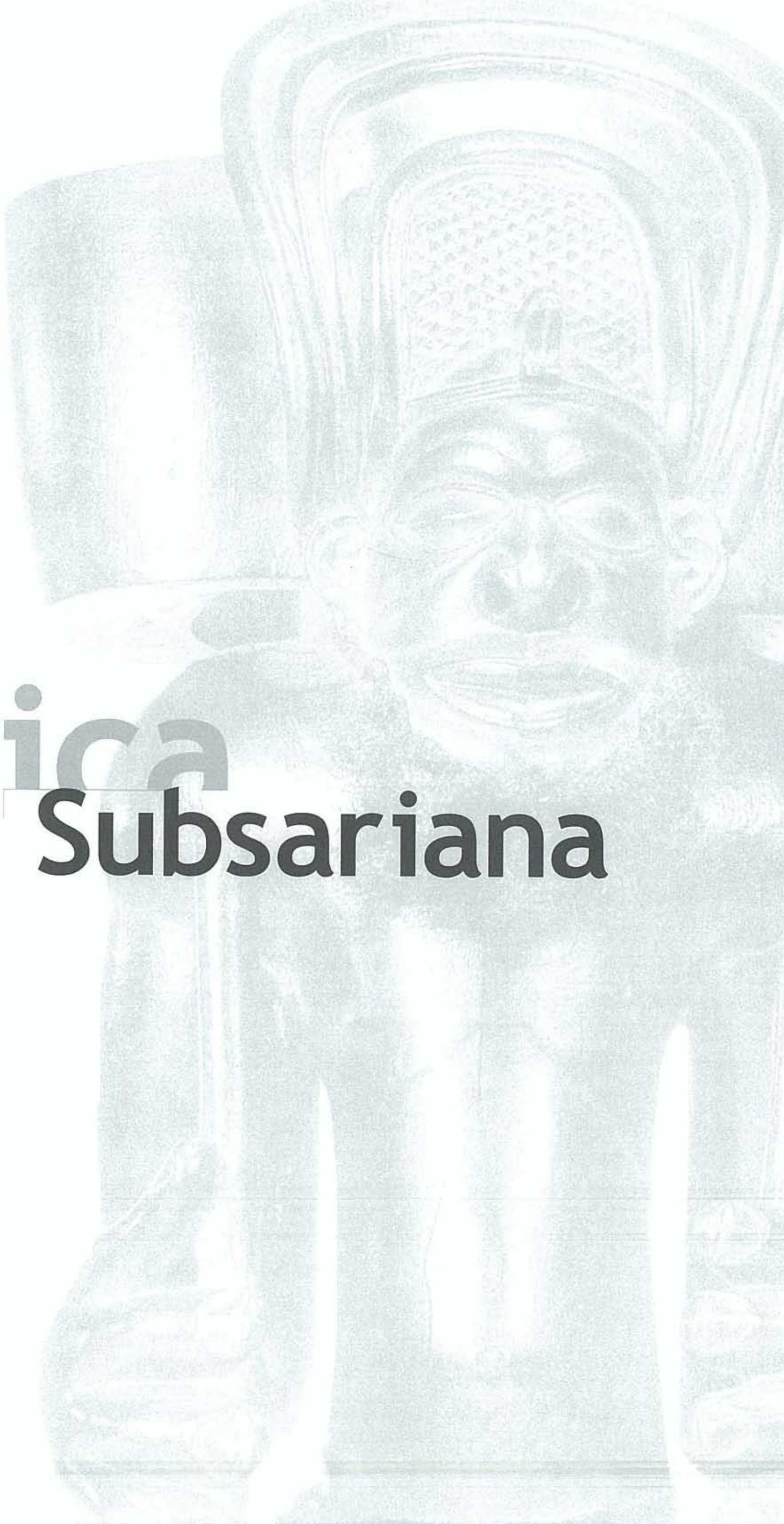
Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades

África Subsariana

Multiculturalism, Powers and Ethnicities in Africa



FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO



África Subsariana

Multiculturalismo,
Poderes
e Etnicidades

África Subsariana

Multiculturalism, Powers and Ethnicities in Africa

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DO PORTO

Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades na África Subsariana

Actas do Colóquio Internacional realizado no âmbito
do "Porto 2001 – Capital Europeia da Cultura"

Coordenação: António Custódio Gonçalves

Comunicações
António Custódio Gonçalves, Franz-Wilhelm Heimer, José Carlos Venâncio, Margarida Fernandes, Eduardo Costa Dias, Ute Luig, Alex van Stipriaan, Gabriela Sampaio, Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia, Ivo Carneiro de Sousa.

Edição
Faculdade de Letras e Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto

Apoios
Sociedade Porto 2001, Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Unidade de I & D "Centro de Estudos Africanos") e Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Concepção Gráfica
SerSilito - Empresa Gráfica, Lda./Maia

Tiragem
500 exemplares

Depósito Legal: 177282/02

ISBN: 972-9350-65-5

Iniciados em 1998 e promovidos pelo Centro de Estudos Africanos (CEAUP) e pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP), os Colóquios sobre «Identidades, poderes e etnicidades na África Subsariana» têm constituído um espaço de alta qualidade científica, com a participação de reputados especialistas internacionais de estudos africanos. Este IV Colóquio pretende analisar os problemas da conflitualidade, do racismo e xenofobia, do desenvolvimento e do multiculturalismo na África subsariana, discutindo teorias, problemas e casos de estudo mais importantes. Vários especialistas europeus e africanos reúnem-se num espaço de discussão aberta para desenvolver novas problemáticas e interpretações que, nesta edição do seminário, sublinham o tema do multiculturalismo. Angola, Moçambique, Senegal ou as influências africanas nas culturas brasileiras enquadram vários dos temas em estudo e debate neste seminário que constitui um dos principais pólos de reflexão científica portuguesa sobre os problemas das identidades, poderes e etnicidades na África Subsariana.

Programa

4 de Maio de 2001 - Anfiteatro Nobre da FLUP

10h00: **Sessão Solene de Abertura:**
Reitor da Universidade do Porto
Alto Comissário para a Imigração e as Minorias Étnicas
Presidente da Conselho de Administração da Sociedade Porto 2001
Presidente do Conselho Directivo da FLUP
Presidente da Direcção do CEAUP

Pausa para café

11h00: Painel: **Etnicidades multiculturais e poderes solidários: teorias, problemas e estudos de caso na África subsariana**

Moderador: José Capela
Intervenientes:

- António Custódio Gonçalves – CEAUP
Identidades e Alteridades Culturais: desafios às solidariedades sociais e aos poderes políticos
- Franz-Wilhelm Heimer – CEA-ISCTE
Fronteiras em África – a vertente da identidade nacional
- José Carlos Venâncio - CEAUP
Multiculturalismo e Literatura Nacional em Angola
- Margarida Fernandes – FCSH –UNL

Os textos e os contextos: a literatura africana de língua portuguesa entre a ficção e a realidade

Intervalo para almoço

15h30: Painel: **Multiculturalismo e identidades étnicas**

Moderador: Emmanuel Esteves
Intervenientes:

- Elikia M'Bokolo – E.H.E.S.S. Paris - *"Multiculturalisme et Nationalisme au Congo-Zaire"*
- Eduardo Costa Dias – CEA/ISCTE: *"Da'wa, Poder, Etnicidade e 'Invenção' de uma nação Senegambiana"*
- Ute Luig – Univ. Berlim: *"Multiculturalism, Citizenship and Ethnic Conflicts in Ivory Coast"*

5 de Maio de 2001 - Anfiteatro Nobre da FLUP

10h00: Painel: **Multiculturalismo, etnicidades e cidadanias**

Moderador: Arlindo Barbeitos
Intervenientes:

- Alex van Stipriaan Luiscius – Univ. de Roterdão – *"Creolisation and the lessons of a watergoddess".*
- Gabriela Sampaio – UNICAMP – São Paulo: *"A história do feiticeiro Juca Rosa: matrizes culturais da África subsariana em rituais religiosos brasileiros do século XIX"*
- Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia – Univ. Coimbra: *"Rituais alternativos de poder em Angola"*

Prefácio

António Custódio Gonçalves

No âmbito dos trabalhos desenvolvidos pela linha de investigação "Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana", integrada na Unidade I & D, financiada pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia, publicam-se as Actas do IV Colóquio Internacional "Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades na África Subsariana", realizado na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, nos dias 4 e 5 de Maio de 2001.

A análise de temáticas como o multiculturalismo, os poderes e as etnicidades por especialistas em estudos africanos é importante, sobretudo pelo questionamento de algumas visões etnocêntricas da história e das mutações em África e pelas rupturas metodológicas nos modelos conceptuais e teóricos. O contributo das Ciências Sociais e Humanas torna-se necessário para compreender e explicar as dinâmicas sócio-políticas dos processos ambivalentes de identificação e de reivindicação étnica do poder, e também, numa perspectiva de intervenção, para prevenir os conflitos induzidos pelos afrontamentos inerentes aos reforços dos fenómenos pluri-étnicos e multiculturais.

Estes fenómenos políticos de heterogeneidade étnica e cultural, associados a processos de pertenças sociais ou territoriais, revelam-se, por vezes, com acentuações maximalistas ou minimalistas de clientelismo. As etnicidades cristalizaram, durante o período colonial e após as independências, a percepção da diversidade cultural. Esta cristalização de "etnias" reenvia depois a processos de dominação política, económica ou ideológica. Elaboram-se e justificam-se, assim, as estratégias individuais e colectivas pela conquista dos poderes.

Várias interpretações dos fenómenos políticos da África contemporânea integraram as "etnias" e os "Estados nacionais em construção" em esquemas simplistas e imutáveis. Ora, as "etnias" constituem uma sucessão de configurações e representações que, na história de longa duração, dão corpo e vida às identificações sociais e às identidades culturais. Daqui resulta a necessidade de reavaliação crítica das etnicidades. É, por isso, que estes debates não devem ser meramente teóricos.

É no âmbito da problemática mais vasta do multiculturalismo, como matriz do Homem Universal e de uma nova cultura, que importa analisar os factos contemporâneos quanto à compreensão das novas éticas e das novas lógicas sociais subjacentes às sociedades africanas e que constituem novos desafios para as Ciências Sociais e Humanas.

Nas conferências deste Colóquio cruzam-se dois olhares: as encruzilhadas de tempos e espaços que produzem novas identidades: as identidades de longa duração constituídas pelas grandes tendências de África e as identidades contemporâneas associadas às perspectivas políticas e sociais de hoje. Por isso, se analisa o passado para melhor compreender as realidades do presente e poder assim diagnosticar as perspectivas futuras na sua dimensão histórica.

Cruzam-se novos modos de vida, novos valores, novas identidades sociais e novas alteridades culturais. Estas são construídas sobre duas matrizes: o modelo tradicional e o modelo da modernidade. São culturas bipolares, mas interactivas e complementares, e como tal devem ser analisadas; constituídas pela vertente tradicional, centrípeto, privilegiando os comportamentos repetitivos e harmónicos, e pela vertente modernista, conflitual, voltada para a inovação e para a visão prospectiva. Estas duas matrizes apresentam-se com uma relação antagónica e, por vezes, agonística e fundamentalista.

Assiste-se, hoje, a uma crise de alteridade generalizada traduzida por fenómenos tais como fundamentalismos e nacionalismos, crises e decomposição dos Estados. Associada a esta crise de alteridade está uma crise de sentido. As relações de sentido constituídas pelas alteridades e identidades instituídas e simbolizadas pelas encruzilhadas, encontros e desencontros de culturas formam a complexidade das sociedades da África Subsariana. Esta complexidade resulta da singularidade que as constitui e a universalidade que as relativiza. Importa, pois, reflectir sobre os défices de sentido na África de hoje.

Na análise do multiculturalismo é necessário compreender as duas lógicas da globalização: uma que consiste na erradicação das diferenças culturais, a outra que se associa à tolerância das diferenças e à oposição ao reconhecimento político e institucional da alteridade colectiva.

Em sociedades de globalização generalizada e falaciosa, onde predomina o individualismo, de tábua matricial de valores estandardizados aceites acriticamente e de fenómenos avassaladores de burocratização e das indústrias culturais mediáticas, temáticas como o multiculturalismo, o reconhecimento dos outros, a diversidade e a alteridade convocam a análise pluridisciplinar das Ciências Sociais e Humanas e promovem movimentos pelos direitos humanos, pela paz e pelas políticas de desenvolvimento sustentado, que minimizem as políticas do desenvolvimento assimé-

trico, muitas vezes subvertidas pela subjugação das identidades culturais e dos direitos humanos às leis do mercado.

O saber-viver as identidades e as alteridades induz novas configurações das solidariedades, na luta enérgica contra a exclusão social, a pobreza e a xenofobia, e contra a desumanização, a perda das identidades culturais, a ruptura do equilíbrio da relação do homem ao grupo e do homem com a natureza. Induz, igualmente, novos processos de construção da democracia, do desenvolvimento e da cidadania que assegure a autonomia e o respeito pela diferença, numa comunidade de leis e de valores culturais. Assim, para minimizar os efeitos perversos da globalização, afigura-se necessário e urgente a integração e a adequação da racionalidade económica e da inovação tecnológica com a criatividade do desenvolvimento, os sistemas normativos dos valores africanos, numa interacção construcionista e complementar da tradição e da modernidade.

Conferências

IDENTIDADES E ALTERIDADES CULTURAIS: DESAFIOS ÀS SOLIDARIEDADES SOCIAIS E AOS PODERES POLÍTICOS

António Custódio Gonçalves
Centro de Estudos Africanos U. P.

As dinâmicas das identidades e das alteridades culturais, que marcaram profundamente as diferentes sociedades, são analisadas numa perspectiva histórica de longa duração *como processos e estratégias* sociais, culturais e simbólicas, em contraponto com as perspectivas essencialistas e nacionalistas, sob a bandeira de pretensas "autenticidades" ou de diversos nativismos ligados a "neo-negrismos" e a neo-fundamentalismos.

Analisam-se duas lógicas da construção das identidades culturais: por um lado, a lógica dos *sistemas*, com o objectivo de assegurar convergências, arranjos políticos, numa perspectiva de integração/adaptação e numa *visão essencialista*; e, por outro lado, a lógica dos *actores sociais*, ligada à inovação e à produção de sentido, numa *visão construcionista*, com os objectivos de cooperação e de participação, o que supõe a partilha de conhecimentos, de saberes, de projectos em que cada um está implicado e que gera solidariedades, numa conjugação dinâmica entre identidades culturais e sociedade civil, através da indispensável diversidade de opiniões, atitudes e comportamentos e do necessário respeito das alteridades plurais.

1. Ambivalência étnica e ambiguidade do Estado: processos de democratização

1.1. Os conceitos de tribalismo e etnicidade cristalizaram, e ainda hoje, a percepção de diversidade cultural, ao mesmo tempo que pretendem rentabilizá-lo politicamente para a minimização dos conflitos sociais e políticos. As democracias modernas foram construídas através da conquista, por meio de um processo de guerras e reivindicações, pela autonomia do indivíduo em relação à lógica da estruturação racional da sociedade. Este movimento fundamental da luta pela democracia constituiu-se através do reconhecimento da liberdade de opinião e de imprensa, do direito de associação e do direito dos partidos políticos e finalmente da definição dos direitos do Homem.

O discurso social acerca da noção de etnia é o discurso das bases sociais, a partir das quais se elaboram e se justificam as estratégias individuais e colectivas da

conquista pelo poder. O discurso sobre o enquistamento das identidades nacionais caracterizou os fundamentos das ideologias fascistas. A ausência do neo-colonialismo hegemónico português provocou uma luta aberta entre vários neo-colonialismos que levou Angola e Moçambique a uma guerra longa e devastadora. No pós-guerra, o colonialismo português, isolado ideologicamente, manteve-se porque, como país semi-periférico, garantiu aos países do centro o acesso à exploração dos recursos naturais das colónias, conservando uma vasta região de África sob controlo político pro-ocidental, fora do afrontamento este-oeste e servindo de escudo à África do Sul. Em África, a independência dos cinco países de língua oficial portuguesa teve lugar no decurso das grandes transformações na sociedade portuguesa com a revolução do 25 de Abril. Estes dois fenómenos ficaram para sempre associados, na medida em que a guerra colonial, a luta dos movimentos de libertação contra o colonialismo, os apoios obtidos entre as elites culturais políticas e militares portuguesas, a par do isolamento internacional de Portugal, foram decisivos para a eclosão da revolução e para a transição democrática.

A estruturação local da "questão étnica" e das suas representações resulta das sequelas duma delimitação colonial absurda que afectou os equilíbrios demográficos e culturais locais. As populações Bakongo, por exemplo, estão hoje divididas entre Angola, o Congo-Kinshasa e o Congo-Brazzaville.

Quanto às problemáticas relacionadas com o Estado convém, desde já, sublinhar o carácter relativo dos diversos tipos de explicação sobre a formação do Estado, isto é de um aparelho centralizado e hierarquizado dominando o conjunto dum território. O que interessa, a meu ver, é analisar as formas e o funcionamento do Estado, e já não a questão da sua formação.

O Estado é fundamentalmente uma entidade ambígua. Para além de factores ecológicos, económicos, tecnológicos e sociológicos, é necessário ter em conta os factores religiosos e ideológicos. O poder do Estado, sobretudo nas suas formas mais arcaicas, apoia-se no poder mágico e/ou religioso, confundindo-se com o mesmo. Os factores mágicos e/ou religiosos, tais como a complexidade dos rituais e os elementos simbólicos e ideológicos, a sacralização do soberano, os ritos de intronização, os interditos ligados à pessoa do soberano, a associação às forças cósmicas e aos poderes sobrenaturais, entre outros, são reguladores de um excesso de poder no interior da sociedade. Assim se explica a dominação de um grupo minoritário que se apresenta como uma racionalidade transcendente e como um núcleo permanente de acumulação do poder.

1.2. Citarei alguns exemplos que me parecem paradigmáticos da ambivalência étnica e da ambiguidade do Estado.

1. **Ruanda e Burundi.** Tem sido característica dominante o enquistamento étnico de uma classe política, de uma elite social, que se bipolarizou segundo uma linha de afrontamento, quer de auto-defesa Tutsi, quer de reviravolta Hutu, e que, dividida segundo pertenças étnicas ou territoriais, criou as políticas do cli-

entelismo. Os grupos Tutsis, tidos como hamitas, pastores do Norte, e os grupos Hutus, agricultores bantus, não sendo etnias propriamente ditas, caracterizadas geografica, linguistica e historicamente, conduziram, no entanto, a políticas de exclusão, fomentadas pelos regimes coloniais alemão e belga. Os Tutsis, que representavam cerca de um décimo da população, eram os dominadores; os seus quadros eram formados pelas escolas coloniais que apresentavam a imagem do Tutsi instruído, bem apresentado, oposto ao Hutu, analfabeto e mal vestido. Explorava-se, assim, o mito das origens egípcias e da dita superioridade hamítica para justificar o poder da aristocracia Tutsi ruandesa. Em 1972, a tomada do poder político pela maioria Hutu, no Burundi, provocou represálias violentas da parte das minorias dirigentes Tutsis e em seguida a maioria dirigente Hutu do Ruanda desencadeou uma espiral de violência étnica contra os Tutsis do Burundi. E os factos vão-se repetindo, embora noutros contextos e com outras acentuações.

2. **Congo-Brazzaville.** A política étnica foi associada, de forma recorrente, às rivalidades entre os três povos: os Mbochi, ao Norte, os Bakongo, ao Sul no eixo Brazzaville – Ponta Negra e no Sudoeste Atlântico, e os Teke dos planaltos. A colonização, com as divisões territoriais artificiais, acentuou a conflitualidade geo-étnica e o clientelismo dicotómico das identidades culturais, opondo o Norte menos desenvolvido e dominado ao Sul mais desenvolvido e dominador. Após a independência, as lutas pelo poder sucedem-se em termos de equilíbrio ou de alternância da conquista pelo poder entre Norte e Sul.

3. **Angola.** Os principais movimentos de libertação são os seguintes: o MPLA (Movimento Popular para a Libertação de Angola), de etnia Mbundo e língua Quimbundo dominante em Luanda, Kwanza-Norte, Malange e regiões adjacentes; a FNLA (Frente Nacional de Libertação de Angola), de etnia Bakongo e língua Kikongo, dominante no Norte; e a UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola) de etnia Ovimbundo e língua Umbundo, maioritária no planalto central e no Sul. Nas vésperas da independência, consumou-se a tripolarização, pela competição violenta entre estes três movimentos de libertação recrutados com base étnica ou regional: os Mbundo, os Bakongo e os Ovimbundo, culminando nas convulsões étnicas em 1975 antes da independência. A chegada do MPLA ao poder coincide com o afastamento dos Bakongo e dos Ovimbundo. Consolidava-se, assim, o confronto entre a corrente da "revolução" e das elites intelectuais e a corrente tribalista.

A diversidade das crises políticas aqui evocada revela algumas problemáticas da questão étnica em Angola. Os três grandes grupos étnicos não só não esgotam a afirmação das identidades culturais dos diferentes povos de Angola, mas eles mesmos são problemáticos e revelam a fluidez das linhas de divisão num território definido pelas potências colonizadoras no Tratado de Berlim. Refiram-se, entre outros, os

Yaka e os Lunda, de Angola e do Congo-Kinshasa, e os Ovambo, de Angola e da Namíbia.

Os Bakongo, no antigo reino do Congo, estiveram na encruzilhada de diversas correntes migratórias da costa atlântica e do "*hinterland*". Cruzaram-se características de unidade e de diversidade. A estruturação sócio-política fez-se através do parentesco e das alianças que constituem as estratégias das identidades individuais e das identificações colectivas. Nas sociedades segmentárias coloca-se constantemente aos grupos o problema de se definirem antes de mais em relação a si próprios e depois de se identificarem em relação aos outros.

Este processo é o mecanismo normal resultante dos fenómenos migratórios e da assimilação progressiva de grupos heterogéneos, constituindo, no princípio, grupos de descendência matrilinear, mas articulados, mais tarde, entre si localmente por meio de relações patrilaterais, assegurando assim a coerência interna do equilíbrio político tradicional.

Trata-se de um processo constante de ajustamento interno aos factores de compressões ecológicas, demográficas, económicas e políticas ou de ambições pessoais. A organização da vida faz-se em termos de relações patrilaterais e de alianças, a fim de que as ambiguidades de estatuto, definidas em termos de descendência clãnica, possam ser acomodadas, de modo a assegurar a legitimidade de residência num novo "*dominium*" e o seu usufruto.

A segmentação e a formação de um novo grupo constituem, assim, um meio de evitar o monolitismo social, o domínio da matrilinhagem sobre os indivíduos, e de interditar a emergência de um poder individualizado e fora da vida quotidiana e do poder doméstico, permitindo à sociedade viver sem conflitos desestruturantes.

O fenómeno político tradicional apresenta-se como um processo de regulação e de acção colectiva na sociedade global: um processo que define e coordena as oposições e a cooperação numa sociedade; compreende o controlo das instituições e da sociedade global, e não apenas as relações de poder consideradas isoladamente. O social, o político e o simbólico não se dissociam no poder.

Os modelos de organização política, as novas ideologias e os novos códigos de racionalidade e de legitimação, veículados pelo poder colonial desarticularam as simbolizações das estruturas sociais, políticas e religiosas, e distorceram a estrutura da sociedade matrilinear, subvertendo as relações entre o poder doméstico, colectivo, de linhagem e o poder político, individual, estatal. Entrou-se num sistema político formal e monolítico, com a autonomia do político em relação ao social, com a emergência do poder individualizado e centralizado, à margem da vida quotidiana e do regime doméstico e de linhagem, com a separação entre o soberano e o povo e com a ruptura das relações políticas do equilíbrio tradicional entre a matrilinhagem e a linhagem patrilocal.

Se a nova territorialização dada aos "*dominia*" tradicionais agravou os litígios da posse fundiária, isto deveu-se não só à introdução de um novo sistema económico, mas também à distorção das relações sócio-políticas, pela subversão dos dois valo-

res complementares da terra: o poder sagrado e os valores simbólicos dos espíritos tutelares da terra.

Seguiram-se períodos de lutas constantes pelo poder. Aos períodos de concentração do poder correspondeu uma hierarquização do soberano e dos seus dignitários, uma estratificação social e uma territorialização, enquanto que aos períodos de poder relativamente difuso correspondeu o retorno ao poder doméstico e de linhagem.

A este propósito, é de salientar uma diferença importante, a meu ver, entre o reino do Kongo e o império Lunda. No primeiro caso, o antigo reino do Kongo havia realizado uma unidade cultural adiantada sem equivalente. No segundo caso, o império Lunda privilegiou a integração política e económica de um espaço pluriétnico e a política dos chefes Lunda inscreveu-se, geralmente, na lógica da colonização. Os movimentos Bakongo, conduzidos pela pequena burguesia intelectual, conseguiram, sem grandes dificuldades, mobilizar todas as classes e categorias da sociedade Kongo, tendo-se imposto como reacção plena à colonização.

A persistência das políticas e dos conflitos étnicos um pouco em toda a parte em África tem vindo a dificultar o processo de democratização. Os apelos aos sentimentos étnicos são uma forma de manipulação das eleições e de acesso fácil ao poder. Donde, o ressurgimento da etnicidade, a sua politização e o recurso aos poderes governamentais para promover a concorrência sócio-económica interétnica, bem como a subjugação das identidades culturais às leis do mercado

2. Desafios às solidariedades sociais e aos poderes políticos

2.1. Um primeiro desafio consiste nas novas dinâmicas sociais e culturais induzidas pela conjunção necessária da globalização e dos particularismos e das especificidades próprias de cada cultura.

A globalização leva ao triunfo do individualismo nas suas formas mais diversas e contraditórias.

São predominantes, assim, as características de sociedades globalizadas e individualizadas, em que se agudizam as rupturas individuais, sociais e culturais. Ao contrário dos finais do século XIX, em que eram fundamentais os desafios às mudanças sociais, hoje somos confrontados com os grandes desafios das mudanças culturais: problemas de cultura, da personalidade e da individualidade. São fundamentalmente, por um lado, rupturas das pertenças e identidades institucionais sociais e culturais e, por outor lado, a maximização do individualismo e da individuação.

Esta globalização englobante e falaciosa e este individualismo feroz e arrogante colocam novas questões à gestão da democracia, ou seja, uma gestão tanto mais ampla quanto possível da diversidade, do reconhecimento dos outros, da alteridade, numa comunidade de leis e de orientações culturais.

Uma das características fundamentais desta gestão reside no diálogo com as outras culturas: o reconhecimento que todas as culturas são esforços, diferentes uns

dos outros, para conjugar a racionalidade económica e tecnológica e as diversas matrizes identitárias e culturais, numa interacção construcionista da tradição e da modernidade.

Este diálogo é revolucionário e criador, na medida em que integra grupos e *movimentos regionais, religiosos, étnicos, linguísticos, de género*, de estilos de vida e de movimentos pelos direitos humanos, pela paz, pela revolução ecológica e por políticas sustentadas do desenvolvimento que minimizem as políticas de desenvolvimento assimétrico, resultantantes do abandono das zonas rurais e da fuga para as grandes cidades, do agravamento de trocas desiguais entre a cidade e o campo e da escassez de mão-de-obra nos meios rurais, em detrimento de projectos sociais, educativos, de saúde e de segurança social nos campos, agravando assim a conflitualidade e a insegurança. Trata-se no fundo, da construção, desconstrução e reconstrução das identidades culturais sob a forma de identidades comunitárias de tipo religioso, étnico, regional ou de outras solidariedades.

Neste contexto, a centralidade das estratégias culturais revela-se decisiva na convocação dos fenómenos globais, regionais e locais. Para minimizar os efeitos perversos da globalização, torna-se urgente, a meu ver, problematizar a maximização das políticas económicas dirigidas por instituições tecnocratas e repensar a adequação da racionalidade económica e da inovação tecnológica com a criatividade dos valores culturais autóctones.

Importa, por isso mesmo, distinguir duas lógicas de globalização: uma, que se traduz na erradicação das diferenças culturais, na destruição dos sistemas de controlo da actividade económica: sistemas políticos, sociais e jurídicos que conduzem à desagregação das instituições; a outra, que se associa à tolerância daquelas e à oposição ao reconhecimento político e institucional da alteridade colectiva.

2.2. Um segundo desafio consiste na mudança de paradigmas operada no domínio das Ciências Sociais e Humanas em relação aos PALOP: do predomínio do eurocentrismo, exógeno, na ciência, no ensino, nos projectos de investigação passou-se à implementação de modelos de cooperação, de participação e de co-produção com características dominantes do desenvolvimento endógeno.

A ideia de que a África não está preparada para a democracia é inaceitável. A democracia consiste certamente na aquisição e no exercício de liberdades individuais e políticas, mas assenta fundamentalmente na promoção da igualdade social. Assim, devem ser os valores africanos a definir as prioridades do desenvolvimento e da democratização. O desenvolvimento é uma totalidade e um processo cultural integrado, abrangendo valores como o meio ambiente, a harmonia possível da natureza e da cultura, as relações sociais, a educação, a produção, o consumo e o bem-estar.

Mas, como processo cultural integrado, o desenvolvimento deve ser acima de tudo endógeno. Competirá, assim, à própria sociedade e aos seus actores sociais definir e caracterizar as visões e estratégias desse mesmo desenvolvimento.

É neste contexto, que deve ser realizada a conjunção da tradição e da modernidade e a articulação entre a tradição, as culturas dos ex-colonizadores e as culturas nacionais. Este é um dos desafios fundamentais colocados à África de hoje, porque o Ocidente impôs os seus valores, não aceitando uma síntese e pretendendo substituir os valores tradicionais africanos, primeiro em nome do cristianismo, depois em nome duma pretensa civilização considerada superior, e finalmente, em termos duma falaciosa ideologia de progresso.

Um dos papéis fundamentais das Ciências Sociais e Humanas é não só o de produzir um saber-fazer, mas também o de contribuir para um saber-viver juntos. Este saber viver a identidade e a alteridade induz novas configurações das solidariedades na luta enérgica contra fenómenos de exclusão, de racismo e de xenofobia.

Indissociável da democracia e do desenvolvimento, é a construção da cidadania que assegure a autonomia, o respeito e a diferença perante fenómenos avassaladores da burocratização e das indústrias culturais e mediáticas, que podem coarctar os direitos fundamentais e os princípios da igualdade e que configuram situações de conflitos desestruturantes ou latentes.

Neste sentido, as Ciências Sociais nos Espaços de Língua Portuguesa são chamadas a constituir uma rede de solidariedades na luta sem tréguas contra a exclusão, o racismo e a xenofobia. Mas a formação desta rede de solidariedades sociais, políticas e culturais assenta no esforço constante de inovação e de criatividade, de análise pluridisciplinar e de acção concertada no estudo das culturas e dos valores autóctones.

2.3. Um terceiro desafio consiste na conjugação entre a reflexão e a acção, sem fundamentalismos nem profecias negativistas.

Trata-se de processos de modernização, que não devem minimizar as dinâmicas pessoais nem os valores da "tradição viva". Mas tais processos, muitas vezes, são subvertidos pela subjugação das identidades culturais às leis do mercado.

As identidades culturais não são rígidas nem imutáveis: são sempre processos de identificação em curso e constituem uma sucessão de configurações e representações que, de época para época, dão corpo e vida a tais identidades. A cultura é uma auto-criação: são "significantes flutuantes", ou categorias de análise da realidade social em mutação.

Todos os sistemas de dominação em África exploraram e manipularam as pertenças étnicas, interiorizando os estereótipos da etnologia colonial. A questão étnica aparece de forma quase obsessional nos debates sobre a África contemporânea. As referências étnicas não se reduzem a mapas de identidade de origem colonial. Elas intervêm nos jogos políticos actuais.

Importa reflectir sobre o papel das instituições do Estado e o papel da sociedade civil na construção da liberalização política e da cultura democrática. Nesta reflexão, duas questões parecem-me fundamentais. A primeira está relacionada com a construção da democracia: como levar a democracia ao desenvolvimento económico? A democracia é, sem dúvida, um conceito polémico. Não se trata necessariamente de

formas de democracia liberal, de matriz ocidental. A este propósito, haverá que distinguir entre países como o Botswana e a África do Sul, onde formas de democracia liberal se estão a desenvolver, e países como Angola, Nigéria e Gabão, ricos em petróleo e minerais, que poderão resistir à democratização. A segunda questão refere-se ao papel das "estratégias identitárias" nos projectos colectivos dos processos pró-democráticos: como promover novas sociabilidades associadas à permeabilidade de diferentes culturas e etnias. Creio que a resposta deve encontrar-se no reforço das solidariedades horizontais, enriquecendo as componentes da sociedade civil. Assim, torna-se necessária a dissociação das identidades étnicas em relação ao poder político. A democracia exige que as fronteiras do grupos étnicos sejam, o mais possível, fluídas; caso contrário, poderá surgir o perigo do etno-nacionalismo. Quanto mais centralizada for a definição de pertença de um grupo étnico, menos esse grupo étnico se torna democrático. O etno-nacionalismo surge assim como um instrumento nas mãos de elites intelectuais e dos Estados.

O surto do desenvolvimento urbano das cidades em África mostra a emergência de uma nova lógica. Nos próximos vinte anos, metade da população, segundo as estatísticas, viverá nas cidades que, por natureza, são pluri-étnicas, o que provocará uma redução da expressão política da etnicidade.

Há que distinguir, por um lado, entre "grupos pequenos", em que não há, em princípio, competição pelo poder político e, frequentemente, aceitam a legitimidade do Estado e o respeito pelos outros grupos, e que revelam os diferentes níveis da democracia na mesma sociedade; e, por outro lado, os "grupos grandes" que são manipulados pelos poderes políticos e culturais. Trata-se de grupos com poderes únicos, com lógicas e ambições hegemónicas, em que é evidente a ausência de espaço público de informação e de comunicação ou dotados de informações duplas e parciais, bem como a inexistência de embriões de sociedade civil autónoma.

A este propósito, são paradigmáticos os casos do MPLA e da UNITA que continuam, hoje mais do que ontem, a consolidar as lógicas da guerra com todas as consequências mais dramáticas que conhecemos, e a explorar as contradições das lutas hegemónicas pelo poder económico, político e étnico.

Nos países onde os governos se recusam a reconhecer os direitos dos cidadãos, geram-se movimentos sociais e populares como formas de resistência aos poderes hegemónicos, criando novas formas de democracia, nascidas do interior e não impostas de fora. Nestas condições, o agravamento da crise social é inevitável, provocando retornos e enquistamentos identitários e, consequentemente, a decomposição do Estado.

O pluralismo estabilizado parece ser condição necessária, embora não suficiente, da democracia e da reconstrução do Estado.

São estes alguns desafios decisivos que se colocam aos diferentes modos de construção da democracia, da cidadania e do desenvolvimento.

Bibliografia

ANDERSON, B., *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1990.

BADIE, B., *L'État importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1992.

CHABALL, P., *Power in Africa*, Londres, Macmillan, 1994;

– *The transition to multi-party politics in Lusophone Africa. Problems and prospects*, in «Lusotopie», 1996, 57-69.

ELLIS, S. (ed.) *Africa Now. People, Policies, Institutions*, Londres, Heineman & James Currey, 1996.

GARDNER, K. E LEWIS, D., *Anthropology, Development and the Post-modern Challenge*, Londres, Pluto Press, 1996.

GONÇALVES, A.C. – *Kongo. Le Lignage contre l'État*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1985.

- *Questões de Antropologia Social e Cultural*, Porto, Afrontamento, 1997 (1992).

GUIBERNAU, M. E REX, J. (eds.), *The Ethnicity Reader, Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Oxford, Blackwell Publishers, 1997.

HAYNES, J., *Democracy and Civil Society in the Third World*, Sussex, Berg Publishers, 1997.

RAHEEM, A. (ed.), *Pan-Africanism: Politics Economy and Social Change in the Twenty-first Century*, Londres, Pluto Press, 1996.

FRONTEIRAS E IDENTIDADES SOCIAIS EM ÁFRICA

FRANZ-WILHELM HEIMER [1]
Centro de Estudos Africanos – ISCTE

Quando, no início das anos 60, a Organização da Unidade Africana optou pela manutenção das fronteiras territoriais resultantes de meio século de ocupação colonial, a problematização e mesmo a análise crítica destas fronteiras passou a ser "politicamente incorrecta". Este tabu esteve intimamente ligado a dois outros que revestiram a forma de imperativos inquestionáveis. Um, o do "desenvolvimento", cuja natureza ideológica será hoje desnecessário demonstrar. O outro, o da "construção nacional" que, reconhecendo o facto de, na quase totalidade das colónias tornadas países legalmente independentes, a configuração dos tecidos sociais não permitir falar em "nações", e aceitando o modelo importado do Estado-nação como o único válido, postulava o recurso urgente a todas as técnicas da engenharia social para produzir, a breve trecho, formações sociais integradas, e dotadas da correspondente identidade social "nacional". Sendo que, pelo caminho, começou a dominar a tendência para discursos de "faz de conta": era como se a via mestre para a criação de nações africanas consistisse em pretender que já existiam, rejeitando todo o questionamento como insulto à "dignidade nacional". Não é de estranhar que esta constelação estrangulasse durante uma geração não apenas a discussão política das fronteiras, como também a sua análise em termos de ciências sociais.

Quatro décadas depois do início das independências, a situação começa a evoluir. Embora continue a dominar muitos discursos, o termo "desenvolvimento" soa cada vez mais oco. E embora na maior parte dos países a integração dos tecidos sociais – noutra linguagem: a constituição de formações sociais territoriais – tenha feito progressos, são cada vez mais numerosos os cientistas sociais, africanos e não africanos, que dão por fracassadas as experiências com o modelo do Estado-nação, feitas nas condições vigentes nas décadas imediatamente posteriores ao fim da ocupa-

[1] Versão revista de uma comunicação apresentada no seminário internacional sobre "Multiculturalismo, Poderes e Etnicidades em África", organizado pelo Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto na Faculdade de Letras da mesma Universidade, 4 e 5 de Maio de 2001. A primeira parte foi originalmente escrito, a título de uma coluna de opinião, para a revista *África Debate*, onde aparecerá no nº. 3/2001. A segunda parte retoma aspectos entretanto desenvolvidos na conferência sobre "Reflexões sobre a construção de uma sociologia das sociedades africanas", feita na Unidade de Formação e Investigação em Ciências Sociais da Universidade Eduardo Mondlane em Maputo, em Outubro de 2001.

ção colonial. Constitui-se assim, lentamente, um contexto em que parece lícito ter a expectativa de se darem, pouco a pouco, as condições para um debate sem tabus sobre a manutenção ou não das fronteiras herdadas do tempo colonial – por outras palavras, sobre o princípio de que as unidades administrativas criadas pelas metrópoles coloniais devem, ou não, ser mantidas tais quais, sob a forma de países independentes, e sobre a eventual conveniência em introduzir aqui alterações maiores ou menores, pontuais ou generalizadas.

Este debate, ainda recente e bastante tímido, é à partida salutar. É sempre negativo quando há "proibições de pensar", e é positivo quando tais proibições desaparecem. Um problema que, no entanto, se coloca é o de surgirem, já nesta fase, tentativas de instrumentalização política deste debate. Tais veleidades têm vindo a manifestar-se, nos últimos anos, nos debates internos da OUA, e estiveram claramente presentes no processo, promovido pela Líbia, de lançamento de uma União Africana. Elas estão manifestas quando se colocam hipóteses concretas de desmembramento de países constituídos a partir das unidades territoriais existentes no fim da era colonial – indo os exemplos da Eritréia até Cabinda -, mas também quando se agendam projectos de descentralização de actuais Estados-nação, em moldes federais ou confederais.

Não se trata aqui de emitir juízos de valor, positivos ou negativos, sobre estes fenómenos. Na perspectiva de quem faz do estudo das realidades africanas o seu ofício, em termos de ciências sociais, eles afiguram-se perfeitamente naturais – e seria até motivo para perplexidades se não aparecessem. Não se deve, porém, aceitar que as balizas para a problematização e análise dos problemas multifacetados, ligados à questão das fronteiras africanas, sejam estabelecidas/impostas a partir dos interesses de determinados actores sociais e políticos. E de modo algum, o cientista social – africano ou não – que se debruça sobre a temática, deve aceitar a camisa de força de preocupações do tipo engenharia social.

Face à uma conjuntura que, doravante, torna mais fácil abordar a questão das fronteiras, a vocação das ciências sociais será a de, com o necessário recuo, dedicar-se ao trabalho por vezes espinhoso de pôr a descoberto as complexas ramificações da questão, e as enormes diferenças, entre países e não raras vezes no interior de um e mesmo país, que existem neste momento, quase meio século depois do início da "descolonização". Os debates políticos vão, obviamente, continuar, mas mau seria se não houvesse quem lhes fornecesse uma sólida base de conhecimento e de análise.

Uma das dimensões mais importantes sobre a qual será necessário reflectir neste contexto é a das identidades sociais, até à data tão mal investigadas e tão inadequadamente discutidas no caso da África Subsaariana.

Um problema básico desta discussão consiste num desfasamento que exige toda a atenção da parte de quem, nas ciências sociais, procura contribuir para a consolidação e o aperfeiçoamento dos conhecimentos sobre África. Este desfasamento consiste em que, liderados pela psicologia social cognitiva, os sectores "de ponta" das ciências socias já deixaram para atrás, na Europa, América do Norte e América Latina, as imprecisões e ambiguidades de que tradicionalmente se revestiu o uso do

termo "identidade" [2], mas que este processo apenas recentemente começa a manifestar-se no âmbito dos estudos africanos – continuando a haver numerosos exemplos de estudos onde o conceito de identidade nem sequer é definido [3], e outros que parecem desconhecer até as vertentes fundamentais deste conceito [4].

Ora, é justamente face a estas indefinições e inadequações, mas também face aos fundamentalismos (por definição a-científicos) que se registam no debate das "nações" e das "etnias" em África, que parece da maior urgência os estudos africanos em ciências sociais recorrerem, neste domínio, a instrumentos analíticos solidamente assentos em teoria empírica. Significa isto que as "identidades sociais" terão que ser compreendidas como uma entre muitas manifestações do "pensamento social" ("*social thinking*"), ou seja, do modo como as pessoas se pensam a si próprias, e a sociedade em que vivem, sendo nisto profundamente condicionadas pelo próprio contexto social. Mais especificamente, "identidades sociais" existirão sempre que as pessoas se considerarem como pertencentes a um dado grupo social – importando sublinhar que estes grupos são categorias de classificação inteiramente "subjectivas", embora frequentemente de algum modo referidas a fenómenos "objectivos". Tais como as representações sociais, não serão nunca "dados", mas sim construídas. Co-existirá sempre um número maior ou menor de identidades sociais, muitas vezes a reforçarem-se mutuamente, e todas elas encontrar-se-ão em processos permanentes de mutação, em relação tanto ao seu conteúdo quanto à sua saliência (ou importância relativa).

A quem terá tendência a considerar que fenómenos "subjectivos" são de somenos importância e interesse, convirá lembrar a importância enorme que as identidades sociais possuem como condicionantes das práticas – tanto mais eficazes como se prestam a todo o tipo de manipulações. Para efeitos de ilustração bastará referir os conflitos onde intervêm identidades religiosas (cristãs na Irlanda do Norte, islâmicas em torno do actual problema terrorista mundial), identidades étnicas (da antiga Jugoslávia até à Indonésia) ou identidades nacionais (da Estónia ao Equador).

No contexto do debate em torno das fronteiras em África, o problema fulcral que se coloca, a nível das identidades sociais, e o de saber quais são neste momento, um escasso século depois da definição dos actuais territórios, a força, a consistência e o significado das identidades sociais referidas a estes territórios, portanto as identidades sociais hoje geralmente apelidadas de "nacionais". Uma questão central neste debate é, com efeito, se houve, ou não – melhor: até que ponto houve, país por país

---

[2] Ver a título de exemplo: Lígia Amâncio, "Identidade social e relações intergrupais", in: J. Vala & M.B. Monteiro (orgs.), *Psicologia Social*, Lisboa: Fundação Calouse Gulbenkian, 1993, pp. 287-307; Jean-Claude Deschamps & Thierry Devois, "Regarding the relationship between social identity and personal identity", in: S. Worchel et alii (orgs.), *Social Identity: International Perspectives*, Londres etc.: Sage Publications, 1998, pp. 1-12.

[3] Um exemplo acabado de como o termo "identidade", utilizado sem preocupação teórica, prejudica a compreensão das realidades africanas, é R. Werbner & T. Ranger (orgs.), *Postcolonial Identities in Africa*, Londres & New Jersey: Zed Press, 1998

[4] Ver Augusto Santos Silva, "Identidades sociais: Continuidade e mudança", in: *Dinâmicas multiculturais, novas faces, outros olhares: Actas das sessões plenárias do III Congresso Luso-Afro-Brasileiro*, vol. I, Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1996, pp. 25-29

– uma dinâmica de integração dos tecidos sociais, abrangidos pelo respectivo território, que tenha tido impactos não apenas a nível da estrutura das práticas dos actores sociais, dos seus padrões de interacção, mas que tenha também redundado no surgimento de uma identidade social abrangente.

É evidente que as respostas a esta pergunta implicarão sempre um exame em profundidade do estado em que se encontram hoje as identidades sociais "concorrentes" – essencialmente as étnicas, religiosas, regionais e raciais. E não carecendo de qualquer ênfase a necessidade de conhecer bem o "pensamento social" das populações africanas a este respeito, para se poder encetar um debate acerca de eventuais ajustamentos do actual traçado das fronteiras.

Ora, a contrastar com esta necessidade, somos forçados a constatar uma constrangedora escassez de investigações que, de ponto de vista teórico e metodológico, podem ser consideradas como plenamente adequadas. Num terreno que se pode descrever como minado por ideias preconcebidas, estereótipos que nunca corresponderam a realidades, instrumentalizações assumidas ou inconscientes, e emocionalidades exacerbadas, a ciências sociais não oferecem, até à data, mais do que um certo número de hipóteses para uma investigação que urge empreender.

São duas as hipóteses centrais que os elementos disponíveis permitem destacar. A primeira, que a situação neste terreno é tudo menos uniforme, caracterizando-se ao contrário por uma extrema diversidade. A segunda, que a este nível como ao das práticas, se observam em toda parte transformações rápidas e incisivas [5].

Alguns poucos exemplos servirão para ilustrar o significado e a pertinência de ambas as hipóteses.

No *Ruanda* como no *Burundi*, os mais de trinta anos decorridos sobre as independências caracterizam-se por conflitos onde sobressaem clivagens definidas (e vividas) em termos de identidades sociais étnicas. Ora, a saliência destas identidades sociais parece hoje bastante maior do que no momento da descolonização, "escondendo" numerosas outras clivagens, identitárias ou outras. Ao mesmo tempo, as identidades sociais "nacionais" são fortes e incontestadas, nos dois países, o que parece dever-se ao facto de o recorte colonial dos territórios ter respeitado, *grosso modo*, as delimitações geográficas das unidades políticas ("reinos") existentes no momento da ocupação pelos europeus.

No *Tchad*, que também se notabilizou nas últimas décadas por duros conflitos armados, clivagens identitárias simultaneamente étnicas e religiosas são de tal modo salientes que a dúvida é a de saber até que ponto existe uma identidade "nacional" abrangente.

Tanto na *Costa de Marfim* como no *Gabão*, a competição pelos recursos materiais sempre escassos conduziu a privilégios maciços para os detentores do estatuto de

---

[5] Para as transformações a nível das práticas, veja, entre outros, os escritos do sociólogo africano Achille Mbembe, p.ex. "Recompositions sociales en Afrique contemporaine", comunicação apresentada ao colóquio internacional "A África na viragem do século", organizado pelo Centro de Estudos Africanos do ISCTE, Lisboa 2000.

cidadão nacional, o que em menos de dois decénios conduziu a uma enorme saliência da identidade social "nacional", face aos numerosos imigrantes oriundos dos países vizinhos, e a uma saliência relativamente menor das identidades sociais étnicas.

O fim do *apartheid* na ***África do Sul*** assinalou um surto grande da identidade social "nacional", mas de modo algum o desaparecimento (ou mesmo uma menor saliência) das identidades sociais raciais, étnicas e regionais.

Tanto no *Lesoto* como no ***Botswana***, também eles unidades políticas existentes no momento da ocupação colonial, mas dotados de uma grande homogeneidade étnica, a saliência da identidade social "nacional" afigura-se de tal modo dominante que não existe, na verdade, uma concorrência com outras identidades sociais.

Do antigo Zaire, re-baptizado ***República Democrática do Congo***, sabemos que, neste momento, se encontra afundado em conflitos onde todo o tipo de identidade social – nacional, étnica, regional – é instrumentalizado por interesses internos e externos, sem que exista uma base minimamente fiável quanto à força e configuração que efectivamente têm no pensamento social das populações.

Em *Cabo Verde e São Tomé e Príncipe*, mas também no ***Madagascar***, a condição de ilhas parece ter favorecido a formação de uma forte identidade social abrangente – a qual no último caso não exclui, no entanto, certas clivagens étnicas ou regionais.

Em ***Angola*** verifica-se, aparentemente, uma dinâmica contraditória, tributária da concorrência entre movimentos anti-coloniais mais tarde tornados partidos políticos (armados, no caso dos dois principais protagonistas): se, por um lado, parece hoje constituída, em todo o território – com a provável excepção de Cabinda –, uma identidade "nacional" de saliência variável, as identidades étnicas apresentam-se hoje como mais "aguçadas" do que no fim da era colonial.

Em ***Moçambique*** a constituição, na fase imediatamente posterior ao acesso à independência, foi seguida por um considerável reforço das identidades étnicas, mas também das religiosas e regionais, tendo a este respeito a guerra pós-colonial tido o duplo papel de causa e efeito.

Na ***Guiné-Bissau***, onde a luta de libertação esteve na raiz de uma das mais nítidas identidades sociais "nacionais", a experiência pós-colonial mostra que as identidades étnicas, regionais e religiosas nada perderam da sua força, continuando ao contrário a ser constitutivas da luta pelo poder, e da concorrência por bens escassos.

Esta breve listagem permite visualizar melhor os contornos da problemática aqui abordada, e a sua importância fundamental para o debate sobre as fronteiras em África. Para além da diversidade e flutuação das situações, os exemplos referidos sublinham a necessidade de os cientistas sociais produzirem saberes mais amplos, aprofundados e diferenciados sobre a matéria, para limitar as possibilidades de instrumentalização/manipulação, política e outra, e para fornecer uma base melhor para a procura de soluções. E isto, cruzando sempre que possível o "olhar de dentro" dos cientistas sociais africanos com o "olhar de fora" de quem examina as realidades sociais do continente africano a partir de outras inserções sociais.

MULTICULTURALISMO E LITERATURA NACIONAL EM ANGOLA

José Carlos Venâncio
Universidade da Beira Interior
e Centro de Estudos Africanos da Univ. do Porto

0. O multiculturalismo consiste numa postura político-ideológica em prol de uma sociedade multicultural, i.e. uma sociedade onde coabitem várias culturas a merecerem do poder político igual consideração. É um conceito usualmente aplicado aos países industriais que, enquanto países de imigração, têm visto as suas populações e as suas culturas ganharem outras cambiantes que não as tidas por originais. Porque de tolerância rácica, étnica e cultural se trata, é um conceito que dificilmente poderá ser entendido à margem da modernidade, pelo que realço, para o efeito, duas das características com que esta tem sido mais usualmente identificada: a consciência individual e o criticismo. Mas mais: é um conceito que, pressupondo atitudes "politicamente correctas", coexiste com a racialização do mundo, realidade oitocentista que constitui provavelmente o lado mais negativo dessa mesma modernidade. Coexiste, em suma, com a diferença conscientemente assumida, pelo que igualmente pressupõe a interiorização de premissas pós-modernas.

É um conceito que emerge alicerçado na experiência colonial e pós-colonial anglo-saxónica, o que se explica pelas proporções assumidas pelo império britânico, de cujos resquícios dificilmente separamos aquilo a que atribuímos a dimensão mundial. E, assim sendo, não será por acaso que as sociedades de influência anglo-saxónica, começando pela própria Inglaterra pós-colonial, tenham sido pioneiras na assunção do multiculturalismo. Refiro-me ao Canadá, onde constitui uma trave mestra da estratégia política federal [não seguida no Quebeque, nem entre o povo Mohawk (Moore-Gilbert 2000: 10-11)], e, naturalmente, aos Estados Unidos, onde começou por ser assumido como discurso multiracial, dimensão ou sentido que continua a prevalecer a par do multicultural.

Sendo um conceito de valência universal, não deixa de apresentar as suas *nuances* consoante o contexto político-cultural de enunciação, pelo que não deve ser entendido como panaceia para todos os males, dimensão em que tem sido, aliás, justamente criticado (Tibi 2001) [1]. Assim sendo, a sistematização que dele faz Peter

---

[1] Bassam Tibi, sociólogo e politólogo sírio-germano, tem sido um dos críticos do multiculturalismo quando entendido nesta dimensão. Tem criticado sobretudo o idealismo que preside ao que designa por ideologia "Multi-Kulti". Esta, ao defender uma postura tolerante do Ocidente em relação a outras culturas, é, por

Mclaren (1997: 111 e segs.), em multiculturalismo conservador, humanista liberal, liberal de esquerda, crítico e de resistência, porque centrada no mundo afro-americano, talvez perca em pertinência quando transposto para Portugal, para Angola ou para o chamado mundo lusófono, contextos com especificidades próprias de vivência, ciência e reflexão. Há, pois, uma geografia dos sentimentos raciais, para parafrasear Kwame Appiah, que determina, em última instância e de forma subtil, quais os aspectos, as atitudes que podem ser tidas como mais progressistas, como "politicamente correctas" e as que não cabem nesse epíteto. Num momento, que cremos ainda marcado pelo pós-modernismo, em que prevalece o particularizante sobre o totalizante, o sensível sobre o racional, não teria sentido impor a diferentes contextos de percepção e de convivência com o diferente, premissas experimentadas num deles. Torna-se assim justificável repensar-se a problemática do multiculturalismo e dos conceitos que lhe estão próximos, o pós-nacionalismo e o pós-colonialismo, a partir da experiência de contextos concretos, como é, por exemplo, o de língua portuguesa, onde se insere a temática que pretendo desenvolver [2].

Esta posição não invalida, naturalmente, a vigência e a premência daqueles valores e direitos humanos que cabem (e devem caber) insofismavelmente na órbita do universal e do defensável.

1. Como deixei subentender no ponto anterior, o multiculturalismo ou, talvez melhor, a coexistência cultural que lhe serve de referente não foi propriamente alvo de tolerância ou de incentivo no mundo latino, onde se inclui Portugal e, pelo menos, parte dos espaços político-culturais por ele gerados ou influenciados. Diferentemente do que se passou com o mundo anglo-saxónico, no latino imperou um modelo de integração monoculturalista (não forçosamente unilateral, como a seguir veremos) que se reflectiu, quer na configuração das sociedades civis, quer na constituição dos Estados.

O imperativo de tal modelo implicou cruzamentos biológicos e culturais, decorrentes de processos que, não deixando de registar momentos de justaposição, marginalização e confronto, acabaram por conduzir, por predominância do factor simbiótico, à emergência de novas culturas, de novos sistemas de significantes (cf. Venâncio 1993; Gruzinski 1999, entre outros) [3].

---

sua vez, permissiva entre portas (i.e. no seio dos países de acolhimento de imigrantes, entre os quais está, naturalmente, a Alemanha), tolerando actos e práticas fundamentalistas dos grupos albergados.

[2] Entende-se assim a posição assumida pelo político brasileiro Aldo Rebelo (2000), deputado federal pelo Partido Comunista do Brasil, no discurso que proferiu na Câmara dos Deputados, em Brasília, aquando das comemorações do centenário de Gilberto Freyre. "Os ensaios de Gilberto Freyre – diz – nos servem ainda hoje de frondosa vassoura de piaçaba para tanger do nosso terreiro o lixo ideológico que na forma de multiculturalismo ensandece a cabeça dos que tentam aportar no Brasil com modelos norte-americanos de combate ao racismo" (p.29). Fundamenta esta sua apreciação no que a este propósito escreveu o antropólogo baiano Antônio Risério na *Folha de São Paulo*.

[3] É falso, de qualquer modo, pensar-se no resultado final deste processo simbiótico como um todo homogéneo, uníssono e acabado, onde todos os elementos têm o mesmo peso no equilíbrio do que poderá igualmente ser entendido como um sistema. Será, deste modo, preferível falar-se num sistema estruturante

A igreja católica terá desempenhado neste propósito um papel determinante, traduzido no conceito de cristocentrismo, desenvolvido, entre outros, por Gilberto Freyre na formulação do seu luso-tropicalismo [4]. Esse papel unificador, ensaiado primeiramente na Europa e depois transposto para as regiões colonizadas, está presente nos textos proporcionados pela expansão portuguesa desde os primeiros tempos até, pelo menos, ao século XIX, altura em que se dá a chamada racialização do mundo. Atendendo ao exemplo da *História Geral das Guerras Angolanas*(1681) [5], da autoria de um dos grandes cronistas do século XVII, António de Oliveira de Cadornega, nela vemos que a distinção que o autor fazia dos grupos humanos em contacto se baseia em critérios meramente religiosos: de um lado os cristãos (onde se incluíam negros e mestiços) e do outro os gentios, os africanos não baptizados.

O Estado jacobino (por vezes designado por napoleónico), de cuja tradição Portugal partilha, acentuou ainda mais o papel unificador em referência (Eisenstadt 1997). Tendo este sido determinante, no que diz respeito à integração de estrangeiros em países como a França, Espanha e Portugal, tende hoje, perante as transformações que decorrem da globalização, do aprofundamento da condição europeia e dos acordos de Schengen, a ser substituído por uma postura multicultural, muito à maneira britânica (Venâncio 1996; 2000) [6].

2. O modelo de integração em referência foi (mais na teoria do que na prática [7], diga-se!) definidor do Estado colonial e, como seria previsível, adoptado pelo Estado pós-colonial. No que diz especificamente respeito às ex-colónias portuguesas, ele começou por persistir no Brasil, independente em 1822, e posteriormente nas antigas colónias africanas, cuja independências, por razões sobejamente conhecidas, aconteceram apenas em meados dos anos 70 do século XX, i.e. 15 anos após a maioria dos países da chamada África Negra a terem alcançado. É assim que Angola atinge a sua independência a 11 de Novembro de 1995 e o modelo de desenvolvimento que prevalece, centrado em Luanda, liderado pelo MPLA, movimento de libertação então vitorioso, reproduz o do Estado colonial. Tratava-se de um modelo alicerçado em sociabilidades experimentadas na chamada "sociedade crioula", circunscrita, em termos geográficos, às regiões onde a presença portuguesa havia sido

---

ou em estruturação, determinado por um centro que assume a simbiose e partes periféricas onde o processo se vai fazendo sentir, mas não com o ímpeto com que o centro o vive e, como tal, dando lugar a justaposições, coexistências e negações.

[4] Quanto à crítica que o historiador Serafim Leite, S.J. fez a G.Freyre por este não ter devidamente atendido, na interpretação da sociedade brasileira, à componente religiosa, mormente à acção dos jesuítas, cf. a recensão de Francisco Videira Pires ao livro *Luso-tropicalismo: uma teoria social em questão* (Org. de Adriano Moreira e José Carlos Venâncio, Lisboa: Vega: 2000), *in Domus. Revista Cultural*, nº 5/6, 2000: 273-275

[5] Lisboa: Agência Geral do Ultramar 1972

[6] Hoje, nos meios mais progressistas da Europa Ocidental, prevalece a ideia de que o Estado e a nação monoétnicos têm os dias contados.

[7] A prática esteve naturalmente sempre aquém da intenção. A política de assimilação, adoptada por Portugal e pela França, no que diz respeito às possessões africanas, é um exemplo dessa disparidade. No fim, apenas alguns lograram beneficiar das regalias, ou de algumas das regalias, da cidadania colonial.

mais duradoura e intensa, apresentando, por via disso, situações de miscigenação cultural e biológica razoavelmente generalizadas, conquanto fossem mais notórias em Luanda e Benguela.

O conceito de sociedade crioula desempenha aqui o papel que Heimer (1980), sob influência da teoria da dependência, designou por sociedade central angolana e que, de certa forma, corresponde também ao que Talcott Parsons (1969) designa por comunidade societária, ou seja, o núcleo formador de qualquer sociedade (nacional ou regional, entenda-se), num processo que inevitavelmente conduz à periferização das sociedades que passam a integrar o todo que, por sua vez, é determinado por essa mesma comunidade societária.

A prevalência do modelo em apreço depois da independência dependeu ainda de duas outras razões:

> 1) a passagem do Estado colonial para o pós-colonial deu-se, no fim, por herança e, não obstante a opção então tomada pelos novos dirigentes pela via socialista, o Estado pós-colonial em pouco pôde contrariar os compromissos históricos anteriormente assumidos, decorrentes da inserção do país na economia mundial;
>
> 2) tal inserção passava obrigatoriamente por Luanda, a capital da colónia, que, por sua vez, constituindo a principal base de apoio do movimento (aparentemente) ganhador, reunia todas as condições para continuar a ser a capital do novo país. A guerra civil que se seguiu veio, paradoxalmente, a consolidar ainda mais o papel hegemónico de Luanda.

3. A literatura angolana, ao afirmar-se como literatura nacional, acompanhou e contribuiu para a consolidação do papel hegemónico de Luanda ao constituir-se como suporte ideológico do esforço de construção nacional. Exprimiu e legitimou, nesses termos, o modelo de integração escolhido.

Este comprometimento, reflectindo uma certa sobreposição do domínio político sobre o literário, manifesta-se a dois níveis. A nível da política cultural, colocando a cultura ao serviço dos propósitos políticos do regime então instituído, e a nível das texturas narrativas, que, no seu conjunto, mesmo que preconizando, enquanto *corpus* literário, um movimento tendencialmente autonomizante, não deixa de se constituir, de forma naturalmente subtil, como literatura nacional.

A fundação da União dos Escritores Angolanos foi o organismo que incorporou os propósitos da política cultural. Desde a sua fundação que a sua relação com o regime então a instituir-se foi absolutamente clara. O destaque atribuído, nesse acto fundacionista, a Agostinho Neto, líder do MPLA (Movimento Popular para a Libertação de Angola, o movimento que assumia a independência do país a partir de Luanda) e primeiro Presidente da República, não deixou margem para dúvidas. Aliás, o papel que nessa altura era imputado à literatura era a continuação do papel que desempenhara no âmbito do movimento nacionalista, onde havia contribuído doutrinariamente para a sua coesão. Esta foi, aliás, uma experiência partilhada, embora sem o mesmo relevo, pelos movimentos nacionalistas das restantes colónias portuguesas, pelo que se poderá ver aí uma das especificidades do nacionalismo africano em língua portuguesa (Venâncio 2000: 79-84).

A actividade editorial da União ao longo dos anos em que vigorou o regime de partido único não deixou esmorecer o papel indiciado aquando da fundação. Em 1990, nas vésperas da democratização, o então secretário-geral, o escritor Luandino Vieira, dizia, numa entrevista concedida ao *Diário de Notícias* (de 19.02.90) que até essa altura haviam sido publicados pela União cerca de 2 milhões de exemplares.

O empenho político da União não significou que, entre os títulos então publicados, apenas constassem aqueles que, de uma forma directa e superficial, por conseguinte sem qualquer interesse estético, defendessem o regime. Seria injusto e desprovido de qualquer sentido crítico classificar a produção literária patrocinada pela União nestes termos. Bem pelo contrário. A União, que, à boa maneira soviética, chegou a profissionalizar os seus escritores, atribuindo-lhes um salário, proporcionou a emergência de um espírito crítico, sobretudo no que respeita às questões estéticas (cf., por exemplo, as *makas*, debates/conferências semanais sobre temas específicos), assim como não deixou de patrocinar textos que, não sendo propriamente críticos da via política então seguida, eram-no em relação aos comportamentos burgueses e corruptos que então começaram a manifestar-se. Noutras palavras: não sendo sátiras políticas (género profícuo na restante África após as independências), eram sátiras sociais. Pepetela, Mendes de Carvalho (Uanhenga Xitu), Arnaldo Santos, Manuel Rui, entre outros, foram escritores que cultivaram este género.

De fora ficaram, de qualquer modo, os autores conotados com a UNITA (União Nacional para a Independência Total de Angola) ou a viverem no estrangeiro, tais como Sousa Jamba (autor da área político-cultural da UNITA) e Manuel dos Santos Lima. O último é autor de uma contundente sátira política, *Os anões e os mendigos* (Porto 1984), em que o governo angolano, mas também os restantes governos africanos, são impiedosamente alvejados.

Se *Os anões e os mendigos*, criticando o sistema político implantado pelo MPLA, põe, mesmo que indirectamente, a via monocultural (que em termos políticos por vezes se traduziu num monolitismo condenável) em causa, o mesmo não poderá ser dito dos escritores filiados na União, que escreveram sátiras sociais. Os seus textos acabaram por reforçar a via escolhida ao criticarem os desvios à utopia, i.e., à construção de uma nação una, que, mais do que transracial e transétnica, deveria ser a-racial e "a-étnica", conquanto esse desejo fosse a projecção das vivências e sociabilidades dos próprios na sociedade crioula. Encontramos este propósito desenvolvido de forma explícita, com laivos epopeicos, em Pepetela, mormente em romances como *Yaka* (Lisboa 1985) e *Lueji* (Luanda 1989), assim como noutros escritores, tais como os mestiços Manuel Rui e Arnaldo Santos (Venâncio 1996). Em escritores negros, mesmo que implicitamente, detectamos preocupações idênticas. É esse, por exemplo, o caso de Uanhenga Xitu (Agostinho Mendes de Carvalho) em títulos como *Os discursos do Mestre Tamoda* (Luanda s.d.), *Os sobreviventes da máquina colonial depõem...* (Luanda s.d.) e, no fim, toda a obra que, descrevendo de uma forma ponderada e consensual o intrincado mundo das relações raciais entre colonos e colonizados, acaba por comungar da utopia dos anteriores. Ela está, aliás, expressa no livro *O Ministro* (Luanda 1989):

> "Alguns estrangeiros africanos que visitavam Angola (no período que se seguiu à independência) (...) espantam-se como o País mantinha à frente da máquina burocrática e administrativa grande percentagem não negra. Estes estrangeiros, que antes também foram colonizados por potências da Europa, desconheciam a nossa forma de ser como angolanos, porque só viam cores e não compreendiam que nessas Repartições ou Empresas só havia angolanos, e não pretos, mestiços e brancos"(...) (p.243).

Em redor desta postura gerou-se, sem menosprezar a tradição negritudinista dos anos 50, aquela que pode ser tida como uma das traves ideológicas do cânone nacionalizante da literatura angolana durante a vigência do regime de partido único, por vezes designado por I República. Refiro-me à concepção de racismo, ou pretensa ausência dele, suportada, por um lado, pela convivência inter-rácica na sociedade crioula, e, por outro, pelo tratamento dado a estas questões pela teoria marxista e pelo sovietismo, fundamentados no célebre texto de Marx, *Para a questão judaica* (1997).

4. A liberalização económica que acompanha a (mitigada) liberalização política do início dos anos 90, abalou os alicerces da utopia que temos vindo a referir. O epitáfio descreveu-o Pepetela no já referido romance, *A geração da Utopia* (Lisboa 1992). Às liberalizações em referência, acontecidas num momento internacionalmente condicionado pelo fim da Guerra Fria e pela intensificação do fenómeno da globalização, seguiu-se o fim do paradigma nacionalista, que não foi, de qualquer modo, exclusivo de Angola, nem tampouco de África ou do chamado Terceiro Mundo. Assistiu-se, pois, um pouco por todo o lado, à assunção do mercado como o principal factor de estabilidade social e, como seria previsível, o liberalismo implícito nessa assunção acabou por acentuar ainda mais as assimetrias da economia mundial, relegando as economias mais frágeis para situações de tal forma marginais que dificilmente voltarão a recuperar um lugar, mesmo que periférico, no sistema da economia mundial, a que alegadamente ainda pertencem. Vítimas deste acto concorrencial foram a maioria das economias africanas, inclusivamente a angolana, conquanto esta tenha ainda alguma valência devido ao petróleo e aos diamantes que explora e exporta.

O próprio processo democrático ou, ainda melhor, o fim do regime de partido único, foi sobretudo consequência das transformações ocorridas a nível internacional. A sua implementação, que não deixou de corresponder a um esforço de reconciliação nacional, mesmo que dirigido por Luanda, tornou insustentável a defesa da utopia, tal como ela vinha sendo explorada durante a I República. As solicitações eram muitas e o regime carecia de meios para as aliciar para o sentido pretendido. O modelo de integração então adoptado, traduzido no lema 'um só povo, uma só nação', sustentáculo da reconstrução nacional nessa República, esmorece. Não se assistindo propriamente à emergência de um discurso de poder multiculturalista, tal como, devido à mesma conjuntura, aconteceu e tem acontecido, como vimos, em países europeus tradicionalmente monoculturalistas, as cedências involuntárias nesse sentido são um facto.

Entre muitas das fragmentações espelhadas pela sociedade angolana, duas parecem-me sintomáticas a este propósito: as que dividem a sua *intelligentsia* entre os que defendem uma postura mais lusófona e os que a pretendem mais africana, numa posição intelectual que poderá ser definida como "neo-negrista" [expressão devida a Axelle Kabou (1994)] ou afrocentrista (Howe 1999) [8]. Esta diversidade, senão clivagem, tem sido vivida intensamente no mundo literário.

Em situação de mercado aberto, o papel de articulação que a União dos Escritores Angolanos desempenhava, em que o preço do livro e o subsídio atribuído ao escritor não correspondiam às regras do mercado, tornou-se insustentável. Como consequência, os escritores mais conceituados passaram a produzir para mercados estrangeiros, mormente para os lusófonos (sobretudo o português e o brasileiro), forma encontrada para manterem a (semi-) profissionalização. Este acto não deixou de representar uma perda simbólica em termos de nacionalidade literária. Pois, doravante, mesmo que no caso da literatura angolana este fenómeno de desterritorialização simbólica não seja tão evidente como noutras literaturas, africanas ou do chamado Terceiro Mundo, o certo é que a produção literária em tais condições tende a cativar outros leitores que não os nacionais, num processo em que estes saem naturalmente a perder. O campo literário angolano, para utilizar o conceito de Pierre Bourdieu, vê-se assim repartido entre os que, por razões várias, inclusivamente rácicas (apenas porque foram mais beneficiados em termos de ensino e de oportunidades no sistema colonial), vêem os seus textos reconhecidos internacionalmente e os que, por razões que nem sempre têm a ver com o nível literário (pois a estética varia, em meu entender, consoante o horizonte de espera) [9], se vêem limitados ao exíguo mercado local. Uma das causas desta discrepância reside naturalmente nos géneros literários explorados. Enquanto a poesia e o drama não são vendáveis à luz do capitalismo que ora parece dominar a produção literária a nível mundial, o mesmo não se poderá dizer do romance, que se transformou, nesse mesmo contexto, na mercadoria literária por excelência (Venâncio 1999).

A fragmentação do campo literário angolano, reflexo do que se poderá considerar como crise ou reconversão identitária da elite cultural angolana (porque é sobretudo no seu seio que o problema assume tais proporções), tem sido igualmente assumida pela crítica literária (Kandjimbo 1997; Soares 2001). Os critérios atributivos da qualidade nacional à literatura angolana têm, assim, vindo a ser reconsiderados, num esforço que não é, aliás, inédito, nem exclusivo da questão angolana ou

---

[8] O termo é normalmente empregue para definir a postura da comunidade negra dos Estados Unidos em relação às suas origens africanas, mitificando a história do continente. Fazem-no porque acreditam que o (...)"Eurocentric bias has blocked or distorted knowledge of Africans and their cultures" (Howe, p. 1). Entretanto o termo tem sido aplicado a atitudes idênticas no Canadá, Grã-Bretanha, França e em alguns países de África.

[9] Cf. a este respeito o meu livro *Literatura versus sociedade. Uma visão antropológica do destino angolano* (Lisboa: Vega 1992), especialmente o capítulo "Valor estético e originalidade das literaturas africanas" ou ainda o artigo "A Sociologia da literatura: alguns problemas teórico-metodológicos", in *Anais Universitários*, I, 1989: 109-121

lusófona, discutido que tem vindo a ser no mundo de língua inglesa pela chamada teoria pós-colonial (Moore-Gilbert 2000) e no espaço da francofonia pela teoria da crioulidade (cf., p.ex., Glissant1997).

A discussão desenvolvida em redor desses atributos, implicando, à partida, uma mútua aceitação (?) das partes em contenda como angolanas, pode ser considerada *per si* como uma forma de multiculturalismo, que provavelmente será, não obstante a violência que por vezes a argumentação atinge, menos mitigada do que a que é devida ao poder político.

Concluindo, apraz-me realçar o facto de que o multiculturalismo, pensado à luz da modernidade e da pós-modernidade ocidentais, é um conceito que tem igualmente aplicabilidade e pertinência em África, mormente em Angola, país sobre cuja literatura me debrucei em pormenor. Angola, como as demais colónias portuguesas, seguiu, aquando da independência, o modelo de integração social implementado pelo Estado colonial, adoptado, desta feita, para restruturar e consolidar a sociedade civil e respectivos poderes, com destaque para o político. A literatura, na sua institucionalização enquanto literatura nacional, reflectiu e contribuiu, legitimando, o modelo de integração politicamente seguido. Isto é, o arquitexto angolano na fase nacionalista (da vigência do paradigma nacionalista) dificilmente poderá ser entendido fora do esforço de integração social então experimentado, que se traduziu numa postura monoculturalista, em função da qual se constituiu o seu cânone. De fora ficaram os escritores da área político-cultural da UNITA e ainda aqueles que haviam optado por viver em Portugal ou noutro país estrangeiro.

Os anos 90 trouxeram o fim do regime de partido único e uma postura político-cultural multiculturalista, ainda que mitigada. O processo de globalização em curso e o fim da Guerra Fria contribuíram fortemente para as alterações a nível interno, que igualmente se reflectiram na literatura, proporcionando também aqui alguma abertura quanto à rigidez dos atributos nacionalizantes, conquanto este mesmo processo de globalização, o momento de pós-nacionalidade em que se vive, deixe tudo em aberto.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, MIGUEL VALE DE, 2000, *Um mar da cor da terra. Raça, cultura e política da identidade*, Lisboa: Celta

EISENSTADT, SHMUEL N., 1997 [1989], *Fundamentalismo e modernidade*, Lisboa: Celta

GLISSANT, ÉDOUARD, 1997, *Le discours antillais*, Paris : Éditions Gallimard

GRUZINSKI, SERGE, 1999, *La pensée métisse*, Paris : Fayard

HEIMER, FRANZ-WILHELM, 1980, *O processo de descolonização em Angola, 1974-1976*, Lisboa: A Regra do Jogo

HOWE, STEPHEN, 1999 [1998], *Afrocentrism. Mythical Pasts and Imagined Homes*, Londres / Nova Iorque: Verso

KABOU, AXELLE, 1991, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris: L'Harmattan

KANDJIMBO, LUÍS, 1997, *Apologia de Kalitangi. Ensaio e crítica*, Luanda: INALD

MACLAREN, PETER, 1997, *Multiculturalismo crítico*, São Paulo: Cortez Editora

MARX, KARL, 1997 [1844], *Para a questão judaica.* Introdução de José Barata- Moura, Lisboa: Edições Avante

MOORE-GIILBERT, BART, 2000 [1997], *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*, Londres: Verso

PARKER, DAVID E MIRI SONG, 2001, *Rethinking 'Mixed Race'*, Londres...: Pluto Press

PARSONS, TALCOTT, 1969 [1966], *Sociedades. Perspectivas evolutivas e comparativas*, São Paulo: Livraria Pioneira Editôra

REBELO, ALDO, 2000, "Um homem que entendeu o Brasil", in Aldo REBELO et al., *Gilberto Freire e a formação do Brasil*, Brasília: Câmara dos Deputados

SOARES, FRANCISCO, 2001, *Notícia da literatura angolana*, Lisboa: IN-CM

TIBI, BASSAM, 2001 [1998], *Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit*, Munique: Goldmann Verlag

VENÂNCIO, JOSÉ CARLOS, 1993 [1987], *Uma perspectiva etnológica da literatura angolana*, Lisboa: Ulmeiro

VENÂNCIO, JOSÉ CARLOS, 1996, *Colonialismo, antropologia e lusofonias. Repensando a presença portuguesa nos trópicos*, Lisboa: Vega

VENÂNCIO, JOSÉ CARLOS, 1999, "Globalização, democratização e facto literário em Angola", in *Africana Studia*, nº1, 1999: 193-204

VENÂNCIO, JOSÉ CARLOS, 2000, *O facto africano. Elementos para uma Sociologia de África*, Lisboa: Vega

OS TEXTOS E OS CONTEXTOS [1] AS LITERATURAS AFRICANAS DE LÍNGUA PORTUGUESA ENTRE A FICÇÃO E A REALIDADE

MARGARIDA FERNANDES
Departamento de Antropologia e Centro de Estudos de Culturas Lusófonas (CECLU) da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa

Numa perspectiva antropológica, ao considerar a literatura, e a arte em geral, como produtos culturais – artefactos – e o autor como um actor social, é legítimo questionar quer as formas de produção quer as condições em que ela ocorre.

Como refere Giovanni Ricciardi,

> "Uma vez que todo o escritor é membro da sociedade, podemos estudá-lo como um ser social. Além da biografia e das suas obras, fonte primeira e imediata para a compreensão de um autor, a análise pode e tem de se estender, em globo, ao meio de que ele provém e no qual vive.... O escritor é, pois, um criador, mas, ao mesmo tempo, a sua obra está, toda ela, mergulhada *no momento histórico que a origina*." (Ricciardi, 1971:80).

A Antropologia, enquanto ciência social, surge com o propósito de estudar os povos e, em particular o "outro", os povos "sem história" e "sem escrita". Apesar de ter alargado os horizontes quanto ao seu objecto de estudo, a Antropologia tem privilegiado a literatura oral nas suas análises, remetendo a literatura escrita para a Sociologia da Literatura (Cf. Venâncio, 1987:9). A constatação de que todos os povos têm história e o crescente uso da escrita obriga, necessariamente, a repensar as fontes de que o antropólogo se socorre.

Mais do que produto de um momento histórico, as literaturas africanas, e não só as de língua portuguesa, transportam em si uma matriz da oralidade na forma como se escrevem, o que constitui a marca de culturas em que a palavra dita se impõe, quer na poesia quer na prosa. (Cf. Leite, 1998).

Portador de experiências e influências diversificadas, o autor reflecte-as no acto de criação, mesmo que o faça por antítese. Como afirma Alberto Carvalho "(...) não tem qualquer sentido defender que as ideias e a verdade de um texto literário são entidades preexistentes e autónomas em relação ao texto que as engendra ao mesmo tempo que as profere." (Carvalho, 1985[1984]:216). Perceber quem escreve, o que escreve, como escreve e para quem escreve, bem como as condições da produção e da divulgação da obra literária, tornam-se, assim, relevantes para a Antropologia.

---

[1] Esta reflexão insere-se no âmbito de um projecto de investigação do Centro de Estudos de Culturas Lusófonas da FCSH/UNL que tem como objectivo genérico explorar as representações de Portugal e dos portugueses nas literaturas africanas de língua portuguesa.

Mário de Andrade, referindo-se à poesia africana na época colonial, aponta as "(...) condições (materiais, sociais e ideológicas) que presidiram à sua eclosão: um espaço de audiência limitado, [e a] utilização quase exclusiva da língua do colonizador (...). Decerto ela não atingiu directamente as largas massas populares, mas contribuiu para que os seus problemas fossem assumidos pelos núcleos de leitores em situação de ruptura com o assimilacionismo." (Andrade 1980[1976]):10). A literatura militante, produzida por uma elite letrada e politizada, articula-se com os movimentos de libertação nacional e desempenharia funções de denúncia e de protesto. Do impacto desta poesia junto dos leitores, quer africanos quer europeus, resulta, segundo o mesmo autor, "(...) a proibição, da edição de obras que encarnavam de perto ou de longe os sentimentos populares." Andrade (1980[1976]):10).

Se por um lado as literaturas africanas são produto de uma elite que, na sua maioria, se opõe à alienação provocada pela situação colonial, não é realista pensar que todos o fizeram em todas as épocas. O sistema colonial tem em si contradições que não se podem explicar de ânimo leve. A aculturação e as estratégias de assimilação reflectiram-se, também elas, na produção literária. A tomada de consciência do papel subalterno que esta elite ocupava foi germinando e acabou por se afirmar através da construção de uma literatura que reclama para si uma identidade cultural e uma consciência nacional. (Cf. Ferreira, 1989:30/1).

Manuel Ferreira, ressalvando a rigidez que um modelo deste tipo contém, indica quatro "(...) momentos essenciais da evolução das literaturas africanas de língua portuguesa em relação ao fenómeno da dependência e individualidade." (Ferreira, 1989:33):

Num momento inicial predomina a alienação e os modelos europeus. Para citar apenas um exemplo, é este o caso do romance *O Escravo* de José Evaristo de Almeida, escrito em 1856, e considerado o primeiro romance caboverdiano.

O segundo momento, é ainda marcado pela alienação mas há uma consciência regionalista e descrições que têm em conta a meio social, geográfico e cultural. Será este o caso do *nativismo* e de grande parte dos textos publicados na revista *Claridade.*

Num terceiro momento, a tomada de consciência da sua condição de colonizado liberta o autor que traz para as suas obras as "(...) raízes profundas da realidade social nacional entendida dialecticamente." É aqui que se insere a produção dos autores militantes.

E, por último, num quarto momento, com a independência nacional. "(...) é de todo eliminada a dependência dos escritores africanos e reconstituída a sua plena individualidade." (Ferreira, 1989:35).

Note-se que o autor tinha, exclusivamente, como ponto de referência à dominação colonial. Outras fontes de alienação e de dependência serão relevantes para o quarto momento e nos que se lhe seguirão.

A actual literatura africana escrita em português une um conjunto de autores que partilham uma sinergia cultural a que corresponde uma longa história comum feita

de encontros e desencontros. Se o contacto entre culturas diversas nem sempre foi pacífico, a língua portuguesa, apesar da forma como se divulgou, e se tornou veículo de uma cultura imposta, acabou por transformar-se, de mais uma forma de aculturação e de opressão imposta pelo colonizador, em expressão de resistência que permitia, não só romper as barreiras do território em que eram produzidas como ultrapassar as dificuldades de contacto entre os vários grupos culturais que partilham o mesmo espaço mas utilizam línguas diversas tornando-se, assim, numa *língua franca.*

A língua do poder deu lugar ao poder da língua. O veículo de transmissão da mensagem viu-se assim subvertido e transformado em forma de expressar a resistência para além dos limites do espaço geográfico imediato que a transmissão oral permitia.

O percurso histórico do continente africano está indissociavelmente ligado ao processo colonial. Os actuais países são entidades políticas com fronteiras traçadas com base nos territórios delimitados pelo expansionismo europeu. O ideal nacionalista poderá ter unido os vários povos colonizados contra o inimigo comum mas a unidade nacional, tal como o pan-africanismo e a negritude, não passariam de utopias ilusórias e efémeras que se reflectiam nos discursos ideológicos dominantes entre as elites dos movimentos de libertação.

As alterações resultantes do golpe de Estado de 25 de Abril de 1974 viriam a promover as condições necessárias para a independência dos países Africanos colonizados por Portugal. O discurso em defesa de uma unidade nacional – inicialmente construído no contexto das lutas de libertação e defendida ainda nos primeiros tempos após a independência – ver-se-ia reforçado, à revelia de outros valores relacionados com a variedade cultural correspondente aos povos que, com modos de vida diversos, coabitam os espaços geográficos desses países plurinacionais com nações transfronteiriças.

Os direitos de cidadania, mesmo quando formalmente consagrados, não se distribuem de modo uniforme em país nenhum do mundo – seja ele africano ou não. No caso dos Estados plurinacionais, que emergiram após os processos de independência, as elites dirigentes surgem frequentemente associadas a grupos que eram já privilegiados durante o período colonial – aqueles que tinha acesso ao ensino e ao poder económico – e que reuniam as condições para se poderem constituir a *intelligentsia* necessária à formação do aparelho do Estado pós-colonial. Para Pires Laranjeira,

> "A edificação das literaturas africanas de língua portuguesa acompanha a construção de um novo poder político, primeiro clandestino e, depois, triunfante. Os homens que escrevem são os mesmos que pensam e que politicam. E fazem-no em português, domesticando a língua em função das suas virtualidades e finalidades, criando literaturas nacionais numa língua internacional." (Laranjeira, 1992:14)

Muitos dos que escrevem constituíram as bases para a formação de uma elite cultural e política mas não é linear que todos os quadros políticos fossem escritores, nem que todos os escritores ocupassem cargos na estrutura do poder de Estado.

Se o discurso da unidade foi encorajado no período da luta pelas independências o apelo à diversidade e à identidade cultural e étnica passou a ser usado, pelas várias forças políticas, como forma de angariar apoios para a sua ascensão ao poder. Em qualquer sociedade, como refere Goldmann, "Os dominadores não podem existir sem os dominados, visto que a existência destes últimos os constitui enquanto dominadores. Como é óbvio, o mesmo se passa para o inverso..." (Goldmann, 1972[1966]:58). Apesar do discurso que valoriza a etnicidade e o multiculturalismo não se verifica o encorajamento de uma produção literária concomitante nas línguas não oficiais. [2]

A fragmentação do poder hegemónico assenta, assim, na tentativa de manipular ideologicamente o sentido de pertença a um "tipo ideal", atribuindo-lhe um carácter potencialmente imutável, "genuíno" ou "autêntico", de "raízes tradicionais" que, na melhor das hipóteses, remete para o exotismo mesmo que, para tanto, seja necessário "inventar a tradição" (Cf. Hobsbawm e Ranger, 1983). Este apelo à tradição, à autenticidade e à identidade étnica e cultural é uma mistura explosiva que tem servido, sobretudo, para alimentar guerras fratricidas – de que resultam milhões de mortos, aleijados e refugiados – e, como que por ironia, fomenta o genocídio cultural. (Cf. Maalouf, 1999[1998]).

Se a literatura de ficção não reflecte necessária e objectivamente a realidade ela é, sem dúvida, uma forma de expressar pontos de vista e de fazer passar conteúdos ideológicos que – não sendo convergentes e opondo-se, por vezes, aos discursos dominantes – acabam por influenciar as formas de pensar, agir e sentir de importantes sectores da população.

Não estando a literatura de ficção sujeita aos constrangimentos dos relatos factuais, podendo até recusá-los como defende José Eduardo Agualusa ao afirmar que "... quantos menos factos melhor, a realidade atrapalha a ficção." (Agualusa, 2000:57), a literatura constrói um discurso relevante e com sentido onde os elementos ficcionais enquadram de forma alterada elementos próximos do mundo real, o que proporciona legitimidade simbólica e estruturante à obra literária. Para Ruy Duarte de Carvalho "....(a ficção como processo sempre me assustou, mesmo sabendo que nenhuma ficção o é. Uma acção que se invente é sempre uma acção possível, real, portanto.)" (Carvalho, 1992[1977]:20)

Quando obras, tanto em prosa como em verso, são alvo de censura e são capazes de levar os seus autores para o exílio ou para a prisão, quando não para a morte – como no caso recente do escritor Ogoni, Ken Sarawiwa, na Nigéria, entre outros –, podemos inferir que o carácter incómodo de que se revestem estes discursos revela a importância da literatura escrita como forma de resistência. Vários autores defen-

[2] São escassas as obras publicadas nos PALOP em outras línguas que não o português. Isso deve-se por certo à escassez de leitores que uma tal opção implicaria. Apesar disso algumas excepções confirmam a regra. No caso do crioulo de Cabo Verde – que até há bem pouco tempo não tinha sequer uma grafia uniforme – foram surgindo algumas obras de vulto integralmente escritas em crioulo. É o caso do romance *Odju d'agu* de Manuel Veiga.

dem que a "«(...)cultura, longe de ser ornamento, é, antes de mais, consciência»" (Teixeira de Sousa citado por Carvalho, 1985[1984]:215),[3] e assumem as suas responsabilidades perante a sua terra e as suas gentes, utilizando os meios de que dispõem para lhes dar voz.

Fará algum sentido a afirmação de Eugénio Lisboa quando defende que

> "... O criador verdadeiro, por natureza, é incómodo e inquieta. Ai do autor que o poder acolhe de braços abertos! Ai do autor que acolhe o poder de braços abertos! Ai do autor e ai do poder que mutuamente se acolhem! E ai de nós todos, quando a tal espectáculo tivermos que assistir!" (Lisboa, 1987[1985]:70).

O colonialismo terá, incontestavelmente, alterado o curso da história dos povos que subjugou, ter-lhes-à imposto uma língua e uma cultura, mas esse processo é irreversível. As nações africanas de língua oficial portuguesa são, para o bem e para o mal, o resultado dessa experiência de séculos. As marcas da presença de um poder dominador estão indelevelmente marcadas nesses povos e não pode haver um retorno às origens que apague, como que por magia, a herança colonial. Não se apagarão estas influências como não se apagam outras páginas da história dos povos, quaisquer que sejam as circunstâncias em que tenham ocorrido e sejam quais forem as suas consequências.

Os processos históricos e políticos foram afastando, gradualmente, a realidade desses países da sua herança colonial não deixando, no entanto, de fazer apelo a um passado não muito distante para afirmar uma demarcação cada vez maior desse longo período histórico. Assim, a literatura de ficção – inevitavelmente mais interessada nas dinâmicas internas dos seus próprios países e na realidade das suas gentes, bem como das pressões externas e internas resultantes da evolução das conjunturas a nível mundial que influenciam os quotidianos – vai procurando outros caminhos.

Se a literatura de ficção pode contribuir para uma leitura da realidade e ser mais do que um mero pano de fundo para uma abordagem antropológica é exactamente porque, no processo de criação literária, como defende Jean Copans, "O escritor vai-se transformando em investigador para descrever uma certa realidade utilizando os documentos e as técnicas do trabalho de campo." (Copans, 1981[1971]:37).

Bibliografia citada

AGUALUSA, JOSÉ EDUARDO (2000) *Um Estranho em Goa*, Lisboa, Cotovia

ANDRADE, MÁRIO DE (1980[1976]) *Na Noite Grávida de Punhais: Antologia Temática de Poesia Africana 1*, (3ª Edição), Praia, Instituto Caboverdiano do Livro

---

[3] Teixeira de Sousa, "Homens de Hoje", *Certeza*, nº 3, S. Vicente, Janeiro de 1945, p. 3, (Número retido na tipografia pela Censura)

CARVALHO, ALBERTO DUARTE (1985[1984]) "Emergência do Discurso da Agressividade na Poesia Caboverdiana", Actes du Colloque International, Paris, 28-29-30 Nov., 1 Dec. 1984 in *Les Litteratures Africaines de Langue Portugaise: A la recherche de l'identité individuelle et nationale*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, pp. 215-224

CARVALHO, RUY DUARTE DE ((1992[1977] *Como se o mundo não tivesse Leste*, Lisboa, Vega

COPANS, JEAN (1981[1971]) *Antropologia, Ciência das Sociedades Primitivas?*, Lisboa, Edições 70

FERREIRA, MANUEL (1989) *O discurso no percurso africano I*, Lisboa, Plátano Editora

GOLDMANN, LUCIEN 1972[1966]) "O teatro de Genet: ensaio de estudo sociológico" *in* Lucien Goldmann et al. *Sociologia da Literatura*, Lisboa, Editorial Estampa, pp. 41-81

HOBSBAWM, ERIC; RANGER, TERENCE (1983) *The Invention of Tradition*, CUP. Cambrigde

LARANJEIRA, PIRES (1992) *De letra em riste: Identidade, autonomia e outras questões na literatura de Angola, Cabo Verde, Moçambique e S. Tomé e Príncipe*, Porto, Edições Afrontamento

LEITE, ANA MAFALDA (1998) *Oralidades e Escritas nas Literaturas Africanas*, Lisboa, Colibri

LEITE, ANA MAFALDA (1987[1985]) "A discursividade Épica em *Mayombe* de Pepetela", in *Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian (Acarte), pp. 35-43

LISBOA, EUGÉNIO (1987[1985]) "A Doença Infantil do Pessimismo" in *Literaturas Africanas de Língua Portuguesa*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian (Acarte), pp. 67-71

MAALOUF, AMIN (1999[1998]) *Identidades Assassinas*, Lisboa, Difel

RICCIARDI, GIOVANNI (1971) *Sociologia da Literatura*, Mem Martins, Publicações Europa América

VENÂNCIO, JOSÉ CARLOS (1987) *Uma Perspectiva Etnológica da Literatura Angolana*, Lisboa, Ulmeiro

"DA'WA", POLÍTICA, IDENTIDADE RELIGIOSA E "INVENÇÃO" DE UMA "NAÇÃO"

EDUARDO COSTA DIAS
ISCTE, Lisboa

A partir de um caso concreto, a súbita "invenção" de uma "nação muçulmana" na sub-região senegambiana [1], procurar-se-á, neste artigo, carrear elementos que ajudem a demonstrar como, por um lado, a identidade é instável e se vai redefinindo ao sabor das conjunturas e, por outro, como a religião pode ser, em contextos e conjunturas precisas, uma das fontes principais de produção e reformulação de identidades políticas e mesmo, embora não seja verdadeiramente o caso em apreciação, de identidade nacional. Neste caso específico, a expressão "nação muçulmana" – "nação muçulmana kaabunké" [2] – aplicada a uma zona sem qualquer tradição conhecida de independentismo ou mesmo de nacionalismo por parte das populações islamizadas, tem o sentido de identidade religiosa muçulmana, de identidade muçulmana dos kaabunké.

Todavia, pese embora os seus evidentes contornos religiosos, a identidade muçulmana kaabunké não deixa de redefinir-se incorporando progressivamente, a par dos problemas económicos e sociais com que as populações se defrontam, problemas políticos locais ou com repercussão local, nomeadamente os advindos da marginalização dos muçulmanos na Guiné-Bissau pós-guerra civil, do recrudescimento dos combates na Casamance, do "desvio" ditatorial (mascarado pontualmente de "islamismo") do regime de Yahya Jammeh na Gâmbia, bem como do generalizado "desinvestimento presencial" do Estado resultante da crise do Estado Pós-colonial no Senegal, na Gâmbia e na Guiné-Bissau.

---

[1] O termo Senegâmbia é neste texto empregue no sentido de Senegâmbia "histórica" e não no sentido que adquiriu, nos anos oitenta, ao nomear a efémera união politica entre a Gâmbia e o Senegal. A Senegâmbia, na versão "maximalista" de autores como Barry (1990) ou Person (1974), estende-se do rio Senegal à Serra Leoa e do Atlântico até ao Bambouk e ao Fouta Djalon; na versão "minimalista", fazem parte da Senegâmbia os actuais Senegal, Gâmbia e Guiné-Bissau e os contrafortes do Fouta Djalon, na Guiné-Conakry.

[2] O Kaabu é uma antiga unidade política que existiu, na região compreendida entre os rios Gâmbia e Corubali, sob o controlo mandinga do século XIII até meados do século XIX, altura em que os *mansa* mandingas "animistas" foram derrotados pelos fulas locais e pela teocracia muçulmana do Fouta Djalon. Na actualidade, apesar de disperso por três estados independentes (Gâmbia, Guiné-Bissau, Senegal), o território do antigo Kaabu continua a constituir um espaço dotado de alguma homogeneidade cultural e social. Boas descrições históricas em Cissoko (1981), Lopes (1988), Mane (1978), Niane (1989) e Quinn (1971).

Dito por outras palavras, a reformulação, em curso, da identidade muçulmana no Kaabu é, para além de um ("simples") assunto de reformulação de identidade religiosa, também um problema de "invenção" de novas maneiras de fazer política, sobretudo de "invenção" de novas formas de posicionamento dos muçulmanos face ao Estado.

A ideia de "nação muçulmana" representa, como veremos, para além do "pano de fundo" ideológico de uma das várias respostas em curso ao conjunto de situações material e politicamente penalizantes para os muçulmanos do Kaabu, um dos principais trunfos utilizados pelos muçulmanos reformadores, tanto no plano mais estritamente religioso como no político, no seu confronto com os dignitários do islão dito tradicional: no plano religioso, na luta pela primazia do (seu) islão "arabizado" sobre o islão local; no plano político, na disputa do *leadership* político local e pelo consequente controle da mediação entre as populações islamizadas do Kaabu e o Estado.

Contudo, para além de um caso, como tantos outros, de reformulação de identidade religiosa apoiada num evidente aproveitamento de crise económica, política e social, trata-se de uma situação, como outras tantas na sub-região, de incapacidade, por razões culturais, históricas e ideológicas, de ligação efectiva dos problemas locais aos menos locais e de integração da "localidade" religiosa em realidades religiosas maiores.

Com efeito, mesmo que os principais mentores das actuais tentativas de reformulação do islão no Kaabu tenham como *leitmotiv* "fazer como os árabes – fazer tal e qual como os verdadeiros muçulmanos", a identidade muçulmana kaabunké não só não se integra numa imaginada, porque inexistente, identidade muçulmana global, como também não se completa numa identidade abrangente à sub-região, isto é, não se integra numa putativa identidade muçulmana senegambiana que, como num jogo de bonecas *matrioskas*, esconda outras mais pequenas construídas à sua imagem (Brenner, 1985; Chennoufi, 2000; Dias, 1999).

Neste artigo, a análise centrar-se-á, por um lado, nos contributos que, desde os anos oitenta, os diferentes movimentos de reforma do islão – genericamente chamados localmente de *da'wa* ou, mais comumente, de arabizantes (*arabi*) – têm tido na reformulação da identidade muçulmana das populações kaabunké e, por outro, num caso concreto, os "dissabores" da Associação Islâmica Ahmadiyya na Guiné-Bissau, de "volatilabilidade" do adquirido em matéria de cariz identitário e de imprevisibilidade dos seus desenvolvimentos [3].

[3] Todos os movimentos considerados neste artigo, quase por mero acaso, são movimentos ditos moderados e não "fundamentalistas". Trata-se de uma opção baseada unicamente na importância relativa de uns movimentos em relação aos outros e não em critérios do tipo daqueles que alguns autores utilizam para distinguir reformadores "moderados" de "fundamentalistas": os "moderados só querem reformar a religião; os "fundamentalistas" ("islamistas", "integristas") querem, para além de reformar a religião, impor a sharia e implementar a "república islâmica". De facto, na Senegâmbia, a dita corrente radical é formada por grupúsculos de momento, sem qualquer visibilidde religiosa ou política, a não ser a que lhes advém da distribuição ocasional de propaganda ou, como é o caso de dois ou três grupúsculos instalados na "Grande Banjul", da sua utilização conjuntural pelo poder estatal. No Kaabu, os grupos islamistas são praticamente desconhecidos.

I. O Islão no Kaabu

O islão dominante nas várias zonas da Senegâmbia, incluindo no Kaabu, é, como no passado, um islão de profundas conotações étnicas, de *gris-gris*, de "sede" rural e, em graus diferentes conforme as zonas, confrariático [4], isto é, o islão dito dos *marabouts* das aldeias e das confrarias (*turuq*, singular: *tariqa)* continua omnipresente e a ter, mesmo que nenhum muçulmano se defina totalmente na actualidade, como aliás também no passado, no quadro exclusivo do seu grupo étnico, uma profunda conotação étnica. No caso do Kaabu, por exemplo, os mandingas ou os fulas, são "mandingas e muçulmanos", ou "fulas e muçulmanos" e não simplesmente muçulmanos (Dias, 1992).

Com efeito, como em inúmeros outros contextos islamizados africanos, no Kaabu a islamização – que só ocorreu de forma efectiva a partir do 3º quartel do século XIX [5] – não ocasionou a efectiva desvalorização do substrato cultural étnico e local ou, apesar do desejo sempre expresso de "fazer como os árabes", a conversão das populações à cultura árabe ou ao espírito estrito dos textos corânicos (Nicolas, 1978).

Todavia, a continuada valorização do étnico e do local em detrimento da conversão das populações a uma imaginada "ortodoxia" muçulmana, vide árabe, não quer dizer que a presença, no Kaabu, das ideias religiosas muçulmanas não seja importante. No Kaabu, como em toda a Senegâmbia, as ideias muçulmanas são um dado cultural e ideológico incontornável que não só impõe práticas sociais, económicas e políticas conformes, como ainda obriga as populações a modificarem, "islamizando-as", as formas como recordam o passado e como colocam as pessoas e as práticas a elas imputadas na cadeia de recordações (Dakhila, 1993).

Em relação a outros contextos muçulmanos, uma das principais singularidades dos saberes religiosos e prático-religiosos dos povos islamizados da Senegâmbia e do Kaabu advém do facto deste saber, aparentemente fundado na tradição escrita pelo papel fundamental dado ao Corão, dever a sua transmissão sobretudo à tradição oral que, como se sabe, é tributária da memória e do ouvido e não da vista e da biblioteca. No mínimo, o facto da inculcação das ideias religiosas muçulmanas ter sido feita, e se fazer ainda, sobretudo oralmente, associado à natural tendência das

[4] As confrarias, pese embora o facto de estarem presentes em toda a Senegâmbia e apesar do seu papel histórico na configuração do islão na sub-região, têm na actualidade, em termos de importância, pesos diferentes: na Gâmbia e na Casamance , o seu papel é menos evidente do que nos departamentos senegaleses a norte da fronteira com a Gâmbia; na Guiné-Bissau, as ligações às várias confrarias são ténues e têm mais a ver com o passado do que com a presença efectiva. Contudo, nas diásporas gambiana, guineense e casamansense, as confrarias têm vindo a afirmar-se. Por outro lado, na diáspora as confrarias não são o único tipo de organização muçulmana a procurar enquadrar os senegambianos: para além das confrarias e dos pequenos circulos *sufi* "autónomos", associações de cariz pan-islâmico e de tom mais radical, apesar do seu tradicional chauvinismo arabófono, têm procurado recrutas, sobretudo entre os emigrantes gambianos no Reino Unido e senegaleses em França (ver, por exemplo, Kepel, 1997).

[5] Sobre a islamizacão do Kaabu, ver descrições históricas em Barry (1988), Leary (1970) e Roche (1985).

ideias religiosas incorporarem como suas outras ideias – no caso principalmente ideias do passado dito pré-islâmico – tornou o islão das populações locais uma religião "viva" e conjunturalizante e o *corpus* de prescrições e proscrições religiosas escritas um elemento a vários títulos secundário (Eickelman, 1978).

Desta aparente não conformidade entre religião, que se reclama do livro, e inculcação das ideias religiosas por via da oralidade, resultam também, por exemplo, escolas, formas de transmissão de saberes e professores e letrados com características específicas: escolas sem quadros pretos e material escolar impresso, formas de transmissão de saber privilegiadoras da oralidade, do aprender ouvindo e vendo fazer e letrados quase sem papel e livros, que se afastam dos das tradições verdadeiramente da escrita.

Os letrados do islão dito tradicional da Senegâmbia são, na maior parte dos casos, pessoas que fundamentam o seu prestígio intelectual, não tanto no facto de serem capazes de produzir conhecimentos verdadeiramente novos, mas sim no facto de serem capazes de, nos momentos necessários, transmitir oralmente aos outros a (sua) interpretação adequada dos factos.

Isto é, assumindo-se raramente como produtores autónomos de saber, *marabouts* de grande prestígio ou simples professores de Corão de uma qualquer recôndita aldeia, arrogam-se, contudo, de guardiães do saber e de maneiras de interpretar o real que lhes foram transmitidas por outros que também já os tinham recebido de alguém.

Por outro lado, em relação às práticas islâmicas destes letrados, transformados pelo seu papel de guardiães do saber e de transmissores adequados desses saberes em dignitários e lideres religiosos, o islão praticado pela "massa" dos crentes não é, como o não é para a generalidade das comunidades muçulmanas da África Subsahariana, um islão que se possa designar de popular, que suponha uma demarcação clara entre crentes anónimos e elites instruídas, mas sim um islão culturalmente específico que não distingue de facto, no plano da teologia e do entendimento das práticas religiosas, os crentes menos sabedores dos mais sabedores (Brenner, 1985). Os dignitários religiosos ditos tradicionais, na sua esmagadora maioria, não conhecem a teologia islâmica ou dela têm apenas alguns rudimentos e não se distinguem da "massa" dos crentes pela natureza das relações que têm com as ideias religiosas. O que verdadeiramente distingue a generalidade dos dignitários da massa dos crentes é quase que só a capacidade dos primeiros recitarem o Corão e de serem capazes de trabalhar, com eficácia, todos os ornamentos ostensivos das práticas religiosas, assim como a sua (eventual) capacidade de interpretarem adequadamente o real (Dias, 1999).

Num outro plano, a capacidade auto-atribuída e socialmente reconhecida de interpretação adequada do real pelos dignitários religiosos muçulmanos foi, ao longo dos anos, produzindo um conjunto de modos de fazer políticos que, por um lado, se traduziu, em toda a Senegâmbia, na produção de estruturas políticas locais dominadas pela concentração, na figura dos dignitários religiosos muçulmanos, da capacidade política local e, por outro, posteriormente, com o advento da dominação

territorial colonial, em grande parte, tornou os dignitários figuras incontornáveis na mediação entre as populações e o Estado, primeiro com o Estado Colonial e, mais tarde, com o Estado Pós-colonial. Com efeito, desde os tempos coloniais que a figura do dignitário religioso muçulmano se tornou o centro do relacionamento clientelar entre o Estado e as instâncias políticas locais (Copans, 1980; Coulon, 1981; O'Brien, 1981; Robinson, 1997; Vilallon, 1995).

É contra este entendimento de islão – étnico, localista, sincrético, polarizado política e religiosamente na figura do *marabout* – que em grande parte se desenvolve, na actualidade, no Kaabu e na Senegâmbia em geral, a acção dos movimentos de reforma do islão.

II. Contexto de expansão dos movimentos reformistas nas décadas de oitenta e noventa

Os actuais movimentos reformistas na Senegâmbia, incluindo no Kaabu, despontam, na década de oitenta, num contexto de crise económica e de crise do Estado Pós-colonial e ganham importância, nos anos noventa, na sequência do agravamento geral da situação anterior e do aparecimento na região, primeiro, das políticas ditas de transição e, posteriormente, das de pluripartidarismo e democratização. Por outro lado, nos anos noventa assiste-se, a par de um súbito interesse de alguns países árabes e organizações pan-islâmicas pela sub-região [6], no plano religioso e político, ao enfraquecimento do controlo por parte dos dignitários religiosos tradicionais, sobretudo dos *marabouts* das aldeias, sobre as populações.

Com efeito, nos anos noventa, o agravamento da situação económica das populações, provocado pelos planos de ajustamento estrutural e as alterações dos quadros políticos nacionais ocorridas, vieram reforçar a perda de importância política e mesmo religiosa dos dignitários tradicionais: o aumento do êxodo rural enfraqueceu os laços de dependência religiosa de importantes camadas populacionais em relação aos dignitários rurais; o empobrecimento patrimonial do Estado e os novos quadros políticos nacionais aceleraram a perda de operacionalidade material e assistiu-se ao esvaziamento de sentido político tradicional da relação patrão-cliente que, desde recuados tempos coloniais, norteou as relações entre o Estado e os dignitários politico-religiosos, na Gâmbia, na Guiné-Bissau e no Senegal.

Isto é, nos anos noventa, não só os vários planos de contenção financeira e empobrecimento patrimonial do Estado, consequência das políticas de privatizações impostas aos diferentes Estados pelos organismos financeiros internacionais que retiraram o monopólio patrimonial ao Estado, transformaram a relação clientelar "à maneira antiga" numa relação progressivamente desprovida de sentido

[6] No primeiro caso, por exemplo, a Arábia Saudita, a Líbia, o Koweit e o Paquistão; no segundo, nomeadamente, a Organização da Conferência Islâmica e a Organização Mundial de Socorro Islâmico.

material[7], como ainda as políticas de pluripartidarismo e democratização a tornaram vazia de sentido político e mesmo, mais recentemente, como no caso da Guiné-Bissau, a vários títulos potencialmente "fracturante"[8].

É pois sobre este pano de fundo – crise económica e social, aparecimento de novos quadros políticos nacionais, êxodo rural, enfraquecimento da posição dos dignitários religiosos enquanto lideres políticos – que o islão tradicional no Kaabu, como em outras zonas da Senegâmbia, têm vindo desde há alguns anos a esta parte, de uma forma ou de outra, a ver postas em causa, por vários movimentos reformistas, as suas práticas religiosas e as formas organizativas que configura. Isto é, os movimentos reformistas não só têm posto em causa, no plano das ideias, o próprio islão praticado pelas populações locais, como ainda têm questionado as formas típicas de organização social e política tuteladas pelos tradicionais líderes religiosos muçulmanos, os conhecidos *marabouts*.

Todavia, na sub-região, a influência dos movimentos reformistas – todos eles se auto-atribuindo de filiação numa imaginada "verdadeira" ortodoxia árabe-muçulmana – é, quando comparada com algumas outras regiões africanas, limitada e a sua distribuição pelo território muito desigual: é notoriamente mais extensa e percrutante na região de Dakar, no Siné-Saloum ou na "Grande Banjul" do que, por exemplo, na Guiné-Bissau ou na Casamance.

No caso particular do Kaabu, a influência dos movimentos reformistas é ainda globalmente marginal: o número de reformistas é reduzido, quase que se resumindo ao punhado de pessoas que estudaram "religião" nos países árabes e às que se movimentam nos círculos caritativo-religiosos financiados pelos países árabes ou nas secções locais de organizações pan-islâmicas; a acção religiosa corrente, até há poucos anos, quase que se limitava ao quadro do ensino nas múltiplas escolas *arabi* (*madrasa*) entretanto fundadas; a intervenção política só agora começa a dar os primeiros passos.

---

[7] Esta situação vem desde os anos setenta e tem sido objecto de variadíssimas estratégias "superativas" por parte dos dignitários religiosos, nomeadamente daqueles que se inserem nos patamares superiores das confrarias ou que dispôem de capital escolar e social "moderno". Não só ao longo dos anos os califas de algumas confrarias se transformaram em *power-brokers*, como ainda, no caso do Senegal, pela prática do *straddling* (um mesmo dignitário é, em simultâneo, chefe religioso, homem politico "moderno" e empresário), a relação típica de clientela se foi, para alguns dignitários, transformando numa relação, em rede, de trocas de favores, de tal forma que, por exemplo, todas as campanhas recentes do Partido Socialista, assim como as de Wade, foram pagas em grande parte por estes dignitários. Se na Gâmbia, pese embora o facto de não haver eleições "disputadas", as alterações na relação clientelar têm alguns pontos de contacto com as do Senegal, no caso da Guiné a situação é totalmente diferente: no tempo de Nino, o "empresário" era o próprio Nino – toda a gente, guineense ou estrangeira, de uma forma ou de outra, tinha como sócio Nino Vieira; na actualidade, não há negócios bons para fazer à excepção do da ajuda externa! Sobre as práticas de *straddling*, ver Diop e Diouf (1999); sobre a transformação de califas em *power-brokers*, ver Biaya (1998).

[8] Uma situação facilmente constatável, na Guiné-Bissau, a partir das primeiras eleições verdadeiramente pluripartidárias, em 2000: os dignitários que alinharam pelos partidos vencidos, em especial no caso deste ser o partido anteriormente no poder – os principais digniários muçulmanos alinharam pelo antigo partido no poder, o PAIGC – estão a pagar por isso e sujeitos à necessidade de, como veremos pelo exemplo pelas recentes manifestações de dignitários em apoio ao Presidente Kumba Ialá, darem sucessivas "cambalhotas" para terem de novo alguns benefícios por parte do poder.

III. Propostas religiosas dos reformistas

Os movimentos de reforma do islão, apesar, por exemplo, da "novidade" em termos de práticas religiosas com que se dão a ver, não são, em certas dimensões, no Kaabu como em outras zonas da Senegâmbia, um fenómeno verdadeiramente novo[9].

Não só as tentativas de reforma do islão são, na sub-região, um fenómeno cíclico conhecido desde pelo menos desde meados do século XIX, como ainda se constata que, pese embora os contornos novos, ausentes ou pouco presentes no passado com que se apresentam os actuais movimentos reformistas, comportam várias dimensões que vêm do passado, nomeadamente a eleição do controlo do ensino religioso como o principal veículo das ideias reformadoras, a predisposição para reformar, "arabizando", o islão local, a intervenção política activa e a disparidade de posicionamentos religiosos e ausência de coordenação das acções entre as várias correntes[10].

Todavia, ao contrário do passado, em que os movimentos de reforma no islão incidiram sobretudo nas reformas internas das confrarias, produzindo mesmo, em vários momentos no século XIX e no início do século XX, ramos autónomos das confrarias mãe – caso dos vários ramos oeste-africanos da *tidjaniyya* – e novas confrarias – caso da *mouridiyya* – a acção dos reformistas na actualidade, muito embora não descure as confrarias, não se centra em especial na reforma interna destas.

Na actualidade, os movimentos reformistas, pese embora o seu interesse pela reforma das confrarias, comportam-se como movimentos sobretudo alternativos ao islão local, incluindo a vertente confrariática deste.

Em relação ao passado, para além da diferença já referida e dos naturais novos contornos de intervenção política exigidos pelas mudanças económicas, sociais e políticas entretanto ocorridas, nomeadamente a mudança da situação dos quadros políticos nacionais de coloniais para pós-coloniais e dos quadros vivenciais, as principais diferenças residem, entre outras, sobretudo nas tentativas de "desetnização" do islão local, nas formas, conteúdos e suportes de transmissão das ideias religiosas e de alargamento da reforma a todas os sectores da vida das populações.

Num outro plano de observação, importa ainda salientar dois contornos ausentes ou pouco evidentes no passado que, na actualidade, cada uma à sua maneira, configuram em aspectos significativos a natureza dos movimentos reformistas no Kaabu e na sub-região: uma maior presença nos meios urbanos do que nos meios

---

[9] Antes pelo contrário, estes movimentos de reforma, quer assumam, como no século XIX a forma de *jhiad* ou de reformas das confrarias, quer nos anos cinquenta, a forma de promoção da arabizaçao do islão local, "inscrevem-se numa longa continuidade histórica" e são "um dado constitutivo das lutas recorrentes pela ordem e hegemonia que compõem e recompõem as socidades africanas" (Otayek, 2000:147). Sobre este assunto ver também Chennouif (2000) e Gilsenan (1992).

[10] Sobre os movimentos de reforma das confrarias no século XIX e no início do século XX, na Senegâmbia, ver uma sinopse em Martin (1976) ou em Triaud (1997).

rurais; uma maior interligação com movimentos reformistas de sede não local ou sub-regional [11].

Muito mais presentes nas cidades do que nas pequenas aldeias rurais, os movimentos reformistas representam a aparição, na dimensão religiosa muçulmana e no contexto sub-regional do fenómeno pós-colonial, de acentuada tendência para fazer pender a favor das cidades as relações campo-cidades, isto é, o aparecimento de formas megapolares e, tendencialmente, "desetnizadas" de islão (Hunwick, 1997; Miran, 2000).

Por outro lado, ainda em relação aos movimentos do passado, é notória uma maior ligação, pelo menos formal, dos movimentos actuais na sub-região com os *grandes movimentos muçulmanos, sobretudo com os que têm sede no mundo* árabe-muçulmano dito central.

É neste contexto de maior interligação com movimentos reformistas de sede não local ou sub-regional que, por exemplo, os movimentos reclamando-se do *da'wa*, na sua concepção moderna, aparecem, nos início dos anos oitenta, em algumas zonas da Senegâmbia, nomeadamente na "Grande Dakar" e na "Grande Banjul" e, nos finais de oitenta-princípios de noventa, no Kaabu e um pouco por toda a Senegâmbia.

Com efeito, muito embora o *da'wa* seja um conceito corânico clássico ao qual, em lugares e circunstâncias diferentes, as sociedades muçulmanas do passado recorreram para propaganda e proselitismo religioso, o *da'wa* que hoje encontramos quer na Senegâmbia e no Kaabu, quer em outras regiões muçulmanas, resulta de uma substancial redefinição da sua concepção e da sua prática durante a segunda metade do século XX, nomeadamente tornando cada aderente num missionário potencial e num militante social. Inicialmente uma iniciativa de renovação vinda de sectores xiitas e movimentos como o da *Ahmadiyya*, nas últimas décadas, alguns sectores sunitas e certas organizações pan-islâmicas contribuiriam para o renascimento do conceito e tornaram-se os principais artífices da sua difusão, procurando alguns mesmo, na "neblina" dos movimentos reformadores, constituir um grupo com identificação própria, isto é, um grupo do movimento do "verdadeiro" *da'wa* [12].

---

[11] A interligação com os movimentos reformadores pan-islâmicos, embora com intensidades e resultados diferentes, está inscrita desde sempre nos objectivos dos movimentos de reforma na Senegâmbia: foi assim aquando da reforma das confrarias, no século XIX e no início do século XX e o mesmo se passou aquando dos movimentos arabisantes antecessores dos actuais, nos anos cinquenta. Estes últimos, nas vésperas da independência com alguma importância no Senegal, incapazes de resistirem à repressão "suave" do regime de Senghor e à concorrência de novos movimentos reformistas, entraram na década de sessenta em letargia, tendo na sua maioria antes do final da década de setenta desaparecido ou transformado-se em simples círculos de estudos islâmicos em volta de uma figura carismática; a excepção mais significativa é o movimento *Al-Falah* ("sucesso total"), desde a sua fundação por Mahmoud Bâ, em 1956, directamente influenciado pela *wahhabiyyya* saudita e que, na actualidade, integra a corrente de grupúsculos islamitas que se propõem instaurar no Senegal uma república islâmica (Coulon, 1984; Gomez-Perez, 1998).

[12] Esta discussão quase "paroquial", no contexto senegambiano, não tem qualquer interesse operativo, mais que não seja porque todos os movimentos reformistas do islão, independentemente das suas origens teológicas – e na Senegâmbia há movimentos reformistas para todos os gostos e feitios! – são, localmente,

Porém, apesar da noção moderna de *da'wa* ter sido pedida emprestada na sua origem ao mundo arabo-islâmico dito central, ela foi, no contexto senegambiano, como aliás em múltiplos outros contextos muçulmanos sub-saharianos e não só, reapropriada, reinvestida e retrabalhada por cada comunidade.

Em certo sentido, esta "inculturação" local – ao nível do Kaabu, "kaabukização" – do *da'wa* reflecte, em simultâneo, a participação activa de certos grupos muçulmanos senegambianos no mundo islâmico transnacional e o seu enraizamento nas realidades locais de cada comunidade [13].

Todavia, ao contrário do que tem vindo a suceder, por exemplo, na Nigéria ou na Costa do Marfim [14], a síntese cultural operada em Kaabu, como em outras zonas da sub-região, não tem evitado o desnaturamento dos objectivos e da própria natureza do entendimento de *da'wa*. No Kaabu, dos três ou quatro movimentos com alguma expressão reivindicando-se de uma filiação efectiva do *da'wa*, só o protagonizado pela Associação Islâmica Ahmadiyya, apesar de no plano teológico "guardar" a sua especificidade "fundadora" – a quase equiparação a profeta do seu fundador – parece de forma notória não se desviar muito, na prática e nas ideias que procura transmitir, do entendimento original do conceito: é tutelada por "militantes" muçulmanos originários do mundo arabo-muçulmano dito central; a conduta e a pregação dos *da'iyha* seguem os termos de um manual produzido pela própria Associação [15].

---

com excepção dos círculos intelectuais mais elaborados e dos próprios militantes dos diferentes movimentos *da'wa*, indiferenciadamente chamados *da'wa* ou arabizantes (*arabi*). Termo árabe, *da'wa* significa literalmente "apelo" e, na teologia muçulmana, "convite ao islão"; modernamente, o termo *da'wa* designa explicitamente uma ideologia de propaganda e de proselitismo muçulmano

[13] Fenómeno idêntico se passa aliás com as confrarias. Pese embora o facto de duas das três principais confrarias serem transnacionais e transcontinentais e originadas no mundo arabe, adquiriram, na Senegâmbia, ao longo dos tempos, um conjunto importante de "originalidades" locais. É o caso, em vários momentos no século XIX e no inicio do século XX, por exemplo, da formação local de ramos da *tidjaniyya* (ritualmente parcialmente diferentes, funcionalmente autónomos) ou da *mouridiyya*, uma confraria dissidente da *qadiriyya*, de âmbito predominantemente senegalês. Sobre a constituição da *mouridiyya* ver, por exemplo, O'Brien (1971); sobre a "recepção" senegambiana da *tidjaniyya* ver em Robinson e Triaud (2000) várias descrições sobre a formação de alguns dos seus ramos locais.

[14] Sobre os movimentos *da'wa*, na Costa do Marfim, ver, por exemplo, Launy (1990) e Miran (2000) e, na Nigéria, Kane (1998) ou Loimeier (1997). Uma análise global dos movimentos *da'wa* em Sanneh (1996), uma inventariação e descrição de movimentos *da'wa* na África Subsahariana em Otayek (1993), Rosander e Westerlund (1997) ou Schmitz (2000).

[15] A Associação Islâmica Ahmaddiyya, fundada em 1888 no Pendjab (India), tem a sede actualmente em Londres, está presente em cerca de 170 países, dos quais 50 no continente africano, e dedica-se, para além da acção proselítica e do ensino, a acções de assistência social e é, por alguns analistas, considerada "uma associação reformadora 'razoavelmente' moderada" e mesmo 'pró-ocidental' (sic). Do ponto de vista teológico, a Ahmadiyya caracteriza-se pela secundarização de um dos cinco pilares da Fé (a obrigação de peregrinação a Meca) e pelo estatuto de quase equiparado ao do profeta Maomé dado ao seu fundador: Mirza Ghulan Ahmad, ao interpretar as profecias de Maomé, conclui numa delas que o reformador que um dia voltará à terra para "ajudar" o islão é ele próprio; num outro plano, a Ahmadiyya caracteriza-se pela utilização de cânticos nas cerimónias religiosas, pelo recurso à pregação itinerante em equipa e pelo desdobramento de cada membro enquadrado, o *da'iyah*, no papel de militante social e de missionário, de missionário no mesmo estilo deslumbrado, censor e insistente, por exemplo, do dos "meninos de Deus", dos missionários das seitas neo-pentecospais ou, no catolicismo, das (antigas) "visitadoras de Maria" e do estereotipo, na literatura no século XIX, do franciscano descalço. Aliás, o mimetismo com as formas de proselitismo cristão é correntre entre os membros

Contudo, a "contextualização" e "inculturação" do *da'wa* e a sua inclusão no "granel" do reformismo reflecte ainda, para além da necessidade de enraizamento dos movimentos nas comunidades locais, como veremos em outro ponto, a necessidade incontornável de negociação e, de uma certa forma, acomodação prática e mesmo cedência ideológica aos "mais legítimos", porque mais antigos, representantes do islão em cada comunidade, os dignitários do islão tradicional, confrariático ou não.

Porém, pese embora as múltiplas cedências feitas, em termos de "ortodoxia", ao islão local, os diferentes movimentos reformistas não deixam de contrapor, por vezes de forma bastante incisiva, práticas e ideias próprias ao islão tradicional.

Com efeito, no plano das ideias e práticas religiosas, os movimentos reformistas na sub-região, para além do fomento do desprestígio de algumas práticas tradicionais do islão – caso da adivinhação, da utilização de amuletos ou dos métodos pedagógicos e da qualidade "muçulmana" do ensino nas escolas corânicas -, têm tentado, importando modelos (formas, suportes) de transmissão religiosa diferentes dos do islão tradicional, implementar práticas prosélitas, pelo menos na aparência em (quase) tudo opostas às tradicionais.

Em certo sentido, no plano das práticas religiosas, este confronto situa-se ao mesmo nível de importância da diferença existente, por exemplo em termos de pluralismo religioso [16] ou de valorização do *corpus* textual de prescrições e proscrições religiosas, entre o islão tradicional e o islão dos movimentos reformadores.

Este confronto não só tem importância em termos de estritos de materialidade das formas, como tem ainda grandes consequências ao nível da dimensão do leque étnico dos potenciais receptores da mensagem religiosa, da centralidade e importância pessoal do seu difusor e do conteúdo das mensagens transmitidas.

Deste ponto de vista, à forma de pregação dos *marabouts* – autónoma, "localista", assente no carisma pessoal e pouco "presa" ao conteúdo dos textos sagrados – os reformadores opõem uma outra forma de pregação e difusão das ideias religiosas: a pregação sustentada por guião pré-estabelecido, por um guião mais ou menos standardizado construído a partir de "vulgatas" atribuídas ao mundo arabo-muçulmano dito central.

Por outro lado, enquanto que o reformismo valoriza o conteúdo próprio dos textos islâmicos fundamentais em relação à sua simples recitação personalizada, o

---

da Ahmadiyya, como entre outros movimentos *da'wa*: traduzem o termo *da'wa* por apostolado islâmico e o *da'iyha* por missionário, Sobre a Ahmadiyya ver, para além do estudo clássico de Fisher (1963), uma boa descrição em Plikman (1999) e uma apolegética em Oden-Oden (2000); sobre o problema da intercomunicabilidade de linguagens e mimetismo entre formas proseleticas cristãs e modernas de *da'wa*, ver Sanneh (1997).

[16] Paradoxalmente, dada a grande diversidade de filiações dos movimentos reformistas, o pluralismo religioso está, em certo sentido, muito mais presente no islão tradicional do que no reformista: os movimentos reformistas pregam o monopólio do "seu" islão, isto é, o seu islão é o único, é o "verdadeiro islão"; o islão tradicional, pese embora a guerra anual sobre o dia em que começa o ramadão!, não compara em termos de verdadeiro ou falso o islão praticado pelas diversas tendências étnicas e mesmo confrariáticas; quando muito, cada etnia considera os seus membros melhores muçulmanos do que os da outra.

islão tradicional sempre valorizou o "don", a *baraka* [17] e a capacidade pessoal do pregador de recitar, em detrimento do conteúdo.

Com efeito, se no islão tradicional o saber muçulmano só se difunde quando recitado a partir da memorização e internalização de textos (normalmente só o Corão) ouvidos em árabe, uma língua que a larga maioria dos dignitários tradicionais não compreende, nas formas reformistas de difusão os textos sagrados são só transmitidos por pessoas que, de uma forma ou de outra, tiveram acesso aos textos e têm capacidade para, lendo, os entenderem [18].

Por outro lado, as novas formas de utilização dos textos, frequentemente traduzidos para línguas locais ou para a oficial, representam um reforço da despersonalização da relação crentes-dignitários: os marabouts e os professores de corão, no passado, garantes exclusivos do saber muçulmano estão, na actualidade, progressivamente a serem transformados em simples leitores mais ou menos privilegiados de textos, textos aliás cada vez mais acessíveis a todos os crentes minimamente escolarizados na língua para o qual os textos foram traduzidos.

Todavia, acessibilidade aos textos não se traduz só na progressiva despersonalização do saber religioso. Indicia também o começo da perda de legitimidade dos depositários do saber religioso no islão tradicional e do confronto destas legitimidades com outras legitimidades (Botte, 1990).

No islão tradicional, as cadeias de transmissão (*silsila*) que ligam o discípulo ao mestre e o mestre ao seu próprio mestre e aos grandes mestre do passado, legitimam os saberes transmitidos aos discípulos; nos movimentos reformistas, o privilegiar dos textos em relação aos pedagogos deslocaliza a sede e reformula a legitimidade do saber, tornando-o dependente do conteúdo da mensagem transmitida [19].

Finalmente, por outro lado, privilegiando o conteúdo em detrimento das características pessoais do transmissor, incluindo a sua conotação étnica, os movimentos reformista do islão, uns mais do que outros naturalmente, procuram fazer passar a ideia de que o "seu islão" é um islão sem cor étnica, ou melhor, um islão supra-

---

[17] Conceito *sufi*, utilizado a propósito e despropósito em toda a Senegâmbia, que literalmente significa "bênção" particular de origem divina, fonte de qualidades sobrenaturais; a baraka pode ser transmitida a discípulos ou a descendentes [*"A spiritual quality wich is transmitted by holy men or holy places; spiritual grace"*, Brenner, 1984:208]. Sobre a importância da baraka na transmissão do saber religioso ver, para além de Brenner (1984, 1985), Décobert (1993) e Wansbrough (1978).

[18] O saber religioso no islão tradiciona, transmite-se, como vimos em outro ponto, sobretudo pela oralidade, sendo o texto escrito um suporte meramente secundário, só acessível a uma pequeníssima minoria de letrados em língua árabe. Aliás, enquanto que o islão reformista promove a leitura e, em certo sentido, a interpretação, para o islão tradicional compreender os textos não é uma prioridade e lê-los de maneira crítica é ainda hoje na Senegâmbia, como em muitas outras regiões africanas, quase uma blasfémia (Miran, 2000).

[19] Uma situação que também é notória quando se estabelecem paralelismos entre a lógica de ensino nas escolas tuteladas pelos marabouts e pelos reformadores: enquanto que o ensino na escola corânica tradicional (*kuttab*) assenta na tradicional transmissão oral do Corão do mestre para o aluno, na escola dita *arabi* (*madrasa*) – o tipo de escola difundido pelos reformadores – o ensino do corão integra-se num quadro "moderno", onde para além do árabe e das línguas oficiais, se pode aprender as ciências naturais, a matemática e a geografia. Sobre o confronto de lógica e natureza entre ensino corânico tradicional e das *madrasa* ver, por exemplo, Brenner (2001), Cissé (1992), Dias (2001) e Gérard (1997).

étnico que é igual para todos independentemente da qualidade étnica do transmissor. Uma transformação de tal forma evidente que basta para a constatar tomar boa nota da audiência crescente que em todos os meios, mesmo no interior profundo do Kaabu, têm as pregações difundidas em cassetes audio, independentemente da condição étnica e da nacionalidade do pregador.

Neste aspecto, importa reter o "verdadeiro *must*" que são, desde há alguns anos, as sessões de escuta de cassetes audio organizadas por reformistas, e mesmo por não reformistas, de todos os quadrantes: tanto de simples leitura do corão, como de excertos e comentários de outros textos do *corpus* muçulmano, não só se encontram disponíveis em todas as feiras de uma qualquer aldeia kaabunké, como ainda se divulgam, para além do árabe, em algumas línguas locais e nas línguas oficiais. Ouvidas em pequenos grupos *ad-hoc* ou, por vezes, em grupos maiores no interior das mesquitas e das "salas de oração", são frequentemente objecto de comentários feitos por "espontâneos", geralmente de tendência reformadora.

Mais recentemente começaram também a ser organizadas sessões de visionamento de cassetes video em locais privados, em mesquitas e mesmo em salas de "cinema e video" [20].

Ao promover a despersonalização da transmissão do saber e ao relegar para segundo plano a velha questão, no islão tradicional, da estreita homogeneidade étnica entre pregador e auditor, e, em simultâneo, ao promover indirectamente a ficticidade de uma integração *de jure et facto* dos muçulmanos do Kaabu na *umma*, na comunidades dos crentes, a possibilidade (e o "direito") de acesso aos textos por um número cada vez maior de crentes tornou-se, de entre todas, uma das mais importantes contribuições trazidas pelos reformistas à reformulação da identidade muçulmana dos kaabunké.

Uma reformulação de identidade religiosa à qual não têm ficado também imunes os muçulmanos enquadrados nas confrarias de cariz "mais senegambiano" implantadas no Kaabu.

Com efeito, pese embora o facto de, a par do confinamento étnico, o carácter "confrariático" ser um dos principais dados estruturantes do islão tradicional nos

[20] De entre as cassetes de video que circulam nos últimos tempos a mais divulgada na parte senegalesa e guineense do Kaabu parece ser uma cassete em árabe, dobrada em francês, de origem provável do Egipto, em que sobre imagens dos lugares santos e *flashs* de peregrinações de muçulmanos africanos são feitas leituras de excertos do corão e dos *hâdith*. Esta cassete, que apareceu no Kaabu "guineense" em finais de 2000, tem sido vista nos últimos meses por centenas de pessoas, algumas das quais têm mesmo pago para ver: a cassete entrou no circuito das sessões de vídeo pagantes ao lado dos filmes do Bruce Lee e dos melodramas indianos. Numa sessão em Contuboel no início de Fevereiro do ano corrente, a sua projecção numa destas "salas de cinema" (entrada, com obrigatoriedade de trazer assento de casa, 500 francos CFA) teve direito a tradução simultânea para fula! Diferente sorte tem tido um desenho animado em vídeo sobre a vida do profeta Maomé que circula desde o início deste ano : produzido em 2000, na Alemanha, narrado em inglês, tem sido objecto, pelo menos na Gâmbia, de boicote por parte dos sectores "mais" arabizantes", nomeadamente os próximos da *wahhbiyya* saudita (Sabel Badjan, *in* Daily Observer, 20.04.01). Na Guiné-Bissau, não se tem conhecimento da sua projecção, ainda que vários muçulmanos já a tenham visto na Casamance ou na Gâmbia.

países senegambianos, as confrarias tradicionalmente instaladas na Senegâmbia e os movimentos reformistas não têm tido, ao contrário do que tem sucedido em alguns outros países sub-saharianos, relações "permanentemente" tumultuosas: as confrarias senegambianas enquanto tal nunca declararam guerra aos movimentos reformistas; os movimentos reformistas não inscreveram até agora no seu programa o afrontamento global com as confrarias; os conflitos têm sido pontuais e geralmente limitados a situações locais.

Por outro lado, os vários movimentos de reforma do islão tradicional têm tido também algumas repercussões significativas no interior das confrarias senegambianas, de tal forma que, por exemplo, para além da corrente utilização de materiais "arabizantes", alguns membros das confrarias participam e têm, em alguns casos, lugar de relevo na "movida" reformista: um dos movimentos reformistas mais importantes do Senegal, o movimento *mustarshidîn*, é dirigido por Moustapha Sy, um jovem *marabout* da família que dirige um dos principais ramos da *tijaniyya* no Senegal [21]; muitas das cabeças visíveis da miríade de pequeníssimas associações caritativas muçulmanas aparecidas como cogumelos nos últimos anos na sub-região (conhecidas popularmente por "ong *arabi*") são membros assumidos e, em alguns casos, activos de estruturas locais e mesmo intermédias das confrarias.

No caso particular do Kaabu, em especial nas zonas onde a capacidade enquadradora das confrarias é, comparativamente com outras, mais ténue (Província Leste e Oio da Guiné-Bissau, Alta Gâmbia e Alta Casamance), uma parte significativa dos reformadores provêm das fileiras das confrarias *tijaniyya* e *qadiriyya*. Em muitos casos, são jovens que estudaram nos países árabe com bolsas "conseguidas" pelas confrarias e que mantêm uma ligação, pelo menos formal, com as confrarias: nem transfugas, nem militantes, antes pelo contrário! [22]

IV. Conjunturas, reformulações identitárias, avanços e recuos

O encontro de pontos de vista,« entre confrarias e movimentos reformadores, quanto à necessidade de reformar o islão tradicional e de o integrar mais plena-

---

[21] Todavia, pese embora o facto do movimento *mustarshidîn* ser efectivamente um movimento de reforma de tendência arabisante e progressivamente desligado dos ritos e rituais da *tijaniyya*, não deixa, pelo próprio estatuto da família do seu principal mentor no interior da confraria, não só de formalmente ser um "simples" movimento de reforma interna da confraria, como ainda de, em situações concretas, como sucedeu, por exemplo, no caso das eleições presidenciais de 1993, comprometer a *tijaniyya*, muito em especial o ramo dos Sy. Sobre este caso concreto ver Kane e Villalon (1998).

[22] Todavia, as relações entre militantes reformadores e os círculos religiosos donde são originários não deixam, de vez em quando, de terem desfechos desastrosos e, como no caso de Y. S., mesmo fatais. Y. S., antigo bolseiro na Arábia Saudita (Medina) e originário de uma importante família de "mouros"(*mori*) mandingas da Guiné-Bissau, no seu regresso ao país, "desatou" a criticar os "velhos" e sucedeu-lhe o mesmo que já tinha acontecido a outros jovens "deslumbrados": morreu de súbita "doença de barriga", vide salvo melhor informação, envenenado!

mente numa putativa "ortodoxia" muçulmana, tem também repercussões, não só ao nível dos conteúdos e formas de transmissão do saber, como também ao nível da promoção do pluralismo étnico no interior das comunidades muçulmanas e ao nível da reformulação dos termos da participação dos muçulmanos no jogo político local e em cada um dos estados.

Neste último aspecto, uma reformulação em termos de participação política é tanto mais necessária dado que, para além do esvaziamento das tradicionais relações patrão-cliente com o Estado, o aparecimento do pluripartidarismo introduziu a necessidade dos muçulmanos redimensionarem a sua participação no jogo político [23]. Neste aspecto, contudo, o encontro de posições entre dignitários do islão tradicional e reformistas situa-se muito mais ao nível da convergência de respostas imediatas aos problemas pontuais do que ao do "sentido" que deve assumir a organização política dos muçulmanos e, como veremos pelo caso da Associação Islâmica Ahmadiyya na Guiné-Bissau, o seu relacionamento com os Estados [24].

Por outro lado, para além do confronto com os movimentos reformadores, tanto as cúpulas das confrarias como os dignitários locais se têm a vindo confrontar com o fenómeno do esvaziamento das aldeias em detrimento das cidades e da emigração, bem como com o fenómeno paralelo de aparecimento de novos grupos sociais urbanizados, mais escolarizados e em vários casos tendencialmente atirados para o saco dos "deixados por conta" nas cidades africanas e do sub-proletariado nos lugares de emigração: um fenómeno de consequências múltiplas que não só obriga à renegociação das relações entre o "islão rural" e o "islão urbano" e, secundariamente, destes com o "islão" contacto nos lugares de emigração, como também a reposicionamentos em termos de relacionamentos étnicos e, mesmo, ao aparecimento de dignitários de perfil tipicamente urbano.

Vejam-se, como exemplo de consequências destas alterações nas confrarias, o caso da *mouridiyya*, que teve de redefinir as suas práticas tendo em conta o crescimento do peso numérico dos seus aderentes nas grandes cidade e na diáspora, ou o

---

[23] Em termos de visibilidade e de conteúdos, a dimensão de "contra-poder" muçulmano no relacionamento com o Estado tem em cada época, naturalmente, diferenças significativas: no passado, os dignitários estavam "presos", como ainda hoje alguns ainda estão, a limites de actuação definidos pela administração, isto é, estavam, no tempo colonial exclusivamente e, no pós-colonial até recentemente, quase que confinados à "pequena" política local; na actualidade, os "modernistas " procuram, alguns mesmo por via de práticas de *straddling*, comportar-se como políticos "modernos" e impor o peso da sua "muçulmanidade" nos terrenos do Estado, tanto a nível local como nacional, como já aconteceu no Senegal, criando "partidos muçulmanos" (Biaya, 1998; Dias 2000a, Diop e Diouf 1999; Villalon 1995).

[24] Muito embora o conflito recente entre a Associação Islâmica *Ahmadyya* e o Conselho Nacional Islâmico da Guiné-Bissau não tenha directamente a ver com questões de relacionamento com o Estado, o "desacerto" de posições entre os tradicionalistas e os movimentos reformistas na matéria é, no plano dos princípios, notório: os reformistas, apesar da "senegambização", em oposição à tradição de "acomodação" do islão local com o Estado, vêem com maus olhos a acomodação expedita aos "Estados infiéis" ou não claramente muçulmanos. Sobre este assunto, que se prende com a teoria *dîn wa-dwala* (teoria fundadora do islão que organiza ideologicamente a não separação da religião e do estado) ver, por exemplo, o equacionamento feito por Otayek (2000) ou por Eickleman e Piscatori (1998)

de alguns califas "intermédios" de certos ramos da *tidjaniyya* que, na actualidade, se comportam mais como empresários ou promotores de ONG (organizações não governamentais de desenvolvimento) e partidos políticos do que como chefes religiosos em "tempo integral" e, no caso dos dignitários locais, o crescimento em número e importância religioso-política da figura do dignitário de bairro-quarteirão – um dignitário que, por oposição ao dignitário das pequena aldeias rurais, não só se defronta com um maior número de concorrentes, como ainda é dignitário numa comunidade quase sempre pluriétnica e geralmente com grandes assimetrias sociais relativas, nomeadamente as que separam os membros que têm ocupação dos que não a têm.

Todavia, este movimento de redefinição da intervenção política não deixa de ser um movimento, conforme as zonas, de desigual intensidade e repercussão: as questões políticas que dividem e separam populações e os Estados senegambianos não são as mesmas por todo o lado; as confrarias têm diferentes zonas de implantação [25] e tradições de "aparato" religioso e histórias de pluralismo étnico, de reformismo e de práticas políticas sensivelmente diferentes umas das outras [26]; não é indiferente que o palco de intervenção política seja o urbano ou o rural.

Estas diferenças, já visíveis quando se trata da constatação da intensidade e extensão do "simples" processo de redefinição religiosa, são ainda mais notórias quando se passa para a questão das consequências políticas a tirar.

Paradoxalmente, é na zona senegambiana menos tocada pelos movimentos reformistas, o Kaabu, que é menos notória a perda de importância do islão rural em favor do "islão urbano", que a "invenção" de uma identidade muçulmana para todos os muçulmanos que lá vivem recentemente mais tem, comparativamente [27], progredido, nomeadamente ao nível da acção política pontual e, sobretudo, da convergência de pontos de vista dos vários grupos étnicos.

Neste último aspecto, no Kaabu, nos últimos dois-três anos, tem-se notado, a coberto de uma convergência na focalização da mesma fonte dos problemas – "o 'governo' que não protege os muçulmanos do Kaabu"–, o esbatimento das diferenças e dos tradicionais conflitos entre as várias etnias muçulmanas, quer do ponto de vista do relacionamento individual, quer do ponto vista do mais amplo relaciona-

---

[25] No caso do Kaabu, a *qadiriyya* é majoritária na parte gambiana e tem expressão relativa na Casamance e na Guiné-Bissau, a *mouridiyya* tem sobretudo expressão importante no Departamento de Kolda e na Casamance e a *tidjaniyya*, a confraria com maior expressão na Guiné-Bissau, está presente por via dos seus diferentes ramos em todo o Kaabu.

[26] Veja-se, como caso de (não) pluralismo étnico, a confusão entre identidade *wolof* e *mouridiyya*; como exemplo de tradição reformista, a longa história *tijaniyya* senegâmbiana; como tradição da mais nítida separação entre religioso e político, por comparação com a *tidjaniyya* ou a *mouridiyya*, o da *qadiriyya*.

[27] Muito embora em outras zonas da Senegâmbia o processo de reformulação identitária seja mais antigo e mais extenso – caso, por exemplo, da Grande Dakar, do Siné-Saloum e mesmo do Fouta-Toro – nota-se nos anos mais recentes uma "estagnação" de crescimento, nomeadamente provocada pela expectante atitude dos muçulmanos em relação aos resultados dos sucessivos actos eleitorais no Senegal nos últimos quatro anos. Sobre a atitude dos muçulmanos no Senegal nos momentos eleitorais de 1998, 2000 e 2001 ver, por exemplo, Samson (2000), Diop e Diouf (1999) e Jeune Afrique (6.5.01).

mento a nível religioso, económico e político. Por exemplo, o tradicional antagonismo entre fulas e mandingas, estruturante das relações inter-étnicas na região desde pelo menos a queda, no 3º quartel do século XIX, do antigo império mandinga do Kaabu, tem desde há dois-três anos a esta parte sido substituído por uma maior cooperação, mormente ao nível religioso, nomeadamente naquilo que era muito dificilmente imaginável ainda há bem pouco tempo: a cooperação a nível de organizações muçulmanas de inter-ajuda, de festas religiosas e ensino entre as várias etnias muçulmanas no antigo Kaabu. Uma cooperação também notória durante todo o período da guerra civil na Guiné-Bissau e, mais recentemente, com o recrudescimento da violência e do alargamento do conflito independentista na Casamance: muitas famílias muçulmanas da Casamance e da Gâmbia receberam em casa muçulmanos refugiados da Guiné-Bissau, independentemente da sua etnia, alguns dos quais ainda por lá andam; o principal ponto de apoio e recepção aos deslocados da nova zona de conflito, a parte central do departamento de Kolda, são as famílias muçulmanas do interior da Casamance e das zonas fronteiriças da Gâmbia e da Guiné-Bissau [28].

Aliás, esta resposta muçulmana "pluriétnica" ao problema dos refugiados não tem nada de verdadeiramente "aberrante" ou mesmo original; está mesmo inscrita num dos "institutos costumeiros" que informam a "arquitectura" societal, o *sanankunya* [29]: os muçulmanos não têm *sanankun* com os *soninkés*, os muçulmanos só têm *sanankun* com outros muçulmanos, isto é, na Casamance, na Guiné-Bissau e na Gâmbia, onde as populações muçulmanas vivem paredes meias com populações não muçulmanas, o islão não só pontua a identidade do grupo, como ainda pontua a sua distinção "mais definitiva" face aos vizinhos *soninkés* ("bebedores", *vide* não muçulmanos).

No caso particular da melhoria das relações entre mandingas e fulas vivendo no Kaabu, trata-se em parte, pelo menos aparentemente, de um simples accionar, numa situação difícil, do *sanaku* existente entre as duas etnias.

Por outro lado, na sua vertente identitária – mais insidiosamente construção política – a "invenção" da nação kaabunké é dada a ver, paradoxalmente, a partir de

---

[28] Na Casamance, os fulas e mandingas, enquanto grupos étnicos que não são parte directamente interessada no conflito – o conflito, embora atinja toda a população entre o Atlântico e a Mi-Casamance, é tradicionalmente sobretudo entre djolas ("animistas", cristãos, muçulmanos) e o poder central *wolof* senegalês – têm sido obrigados, nas áreas de maior actividade da guerrilha, a repelirem-se para zonas mais interiores da Casamance, para a Gâmbia ou para a Guiné-Bissau, abandonando terras, casas e comércios.

[29] O *sanankunya* é um instituto – uma espécie, na linguagem de alguma antropologia, de relações de parentesco de gracejo – estruturado à volta de direitos e deveres de assistência mútua accionáveis em situações de grande dificuldade e de interdições. No caso dos fulas e mandingas do Kaabu, para além do facto de mesmo nos meios urbanos viverem em quarteirões devidamente separados, a dimensão do instituto do *sanankunya* mais proclamada não é a positiva, a de ajuda em caso de necessidade, mas sim a negativa: a impossibilidade de casamento entre pessoas que, por pertenças linhageiras ou étnicas, estão cobertas da relação de *sanankun*. Sobre a instituição do *sanankunya*, uma instituição ainda hoje de grande centralidade no ordenamento societal das populações muçulmanas da Senegâmbia, ver, por exemplo, Camara (1992) e Conde (1970).

uma antiga unidade política *soninké*, *vide* "animista", isto é, a reformulação identitária dos muçulmanos residindo na área geográfica zona do antigo império mandinga do Kaabu é dada a ver, no plano político, sob a forma de "invenção" de uma unidade política, em simultâneo, aparentemente "revivalista" e incorporadora de uma historicidade que não pertence por direito ao islão.

Não havendo, nem razões históricas que para isso contribuam – em nenhum momento o Kaabu foi reivindicado como elemento de construção da legitimidade nacional de qualquer um dos três Estados Nação ou como unidade política a ser desanexada dos três ou mesmo de um só -, nem do ponto de vista religioso razões directas para a construção de uma "nação muçulmana" sobre uma antiga unidade política não muçulmana, toda a construção da ideia parece assentar na procura de resposta aos desafios da conjuntura negativa por que passam na actualidade os muçulmanos do Kaabu.

Porém, a ideia de "nação muçulmana" não tem tido no Kaabu um percurso linear, como o atesta, por exemplo, a desaprovação expressa por múltiplos sectores muçulmanos kaabunké da intenção de impor a sharia (*sharî'a*) na Gâmbia [30], o paradoxo que parece ser o aparecimento súbito de guerrilheiros fulas e mandingas no conflito da Casamance [31] e dois casos, de sinal oposto, recentemente ocorridos na Guiné-Bissau-Bissau: o caso das cerimónias fúnebres do_General Ansumane Mané, em finais de 2000 [32] e o do congresso da "secção guineense" da *Ahmadiyya* e dos seus desenvolvimentos posteriores [33].

---

[30] A intenção do Presidente Jammeh, expressa publicamente em finais de Dezembro de 2000, de impor a *sharia*, desmentida pelo próprio dois dias depois, foi objecto nos primeiros meses de 2001 de grande controvérsia, quer na opinião pública dos países vizinhos, quer nos meios muçulmanos gambianos, nomeadamente nos sectores tradicionalistas. Para além das múltiplos apelos a Jammeh e das declarações de intenção de desobediência, várias instalações de grupúsculos "pró-*sharia*" situados no eixo Banjul-Serrakunda foram, em Fevereiro, objecto de "incêndios espontâneos".

[31] Nos últimos meses, em paralelo com o insucesso da mediação gambiana e guinnense e das conversações entre o MFDC e o poder de Dakar, não só a violência tem aumentado, como ainda o conflito tem vindo a mobilizar, para o lado da guerilha, elementos de sectores populacionais até há pouco afastados. Alguns observadores são mesmo da opinião de que o recente alargamento da área de conflito se deve à chegada à guerilha de membros das etnias fula e mandinga (Le Soleil, 17.3.01, 19.7.01; The Independent, 20.5.01; Daily Observer, 22.4.01; Afrique Confidentielle, 4.5.01; Jeune Afrique, 6.4.01). A ser verdade e a ter expressão, para além de um elemento novo no conflito, estaremos na presença de uma nova via de reformulação da identidade de fulas e mandingas que não tem em conta a pertença religiosa mas sim a pertença a um espaço geográfico.

[32] Nas cerimónias fúnebres de Ansumane Mané, em Bissau, em especial na da "esmola" do sétimo dia, realizada como a do funeral em condições muito adversas – controlo militar de Bissau e das suas entradas pelas forças militares vencedoras, diabolização dos vencidos, associação de Mané a forças inimigas da Guiné-Bissau e da democracia – estiveram presentes milhares de muçulmanos, muitos vindos da Casamance e da Gâmbia e, ao contrário do que é costume, mesmo quando se trata de um dignitário religioso importante, todas as etnias estiveram presentes em termos relativos significativos.

[33] Desde 1995 presente na Guiné-Bissau, a *Ahmadyya*, que tem um presidente e um secretário geral guineenses e o estatuto de associação guinnense mas que tem sido, na prática, tutelada por quadros estrangeiros (ultimamente originários da India ou do Paquistão), tem-se distiguido pelo seu activismo social e pelo "militantismo" proseletico dos seus membros. No plano social, em Julho de 2001, pagava salários a 40 professores de escolas *arabi* instaladas em aldeias e cerca de 800 pensões a viúvas muçulmanas, tinha em curso um pro-

Se no caso das cerimónias fúnebres de Ansumane Mané estamos em presença de um caso de, em parte por contraponto à secundarização dos muçulmanos no aparelho de estado [34], manifestação que ergue uma mesma bandeira, a bandeira de todos os muçulmanos da Guiné-Bissau, no caso do congresso de Farim e dos seus desenvolvimentos posteriores estamos na presença de um caso que comprova a instabilidade do processo de construção identitária e como essa instabilidade é provocada não só por questões exteriores, como também interiores ao campo muçulmano.

Deste ponto de vista, o congresso anual da Associação Islâmica Ahmadiyya tem dois momentos onde as contradições se dão a ver: um primeiro momento, em finais de Janeiro de 2001, o do congresso propriamente dito; um segundo momento, o das consequências desse congresso nas relações dos seus quadros com os dignitários religiosos tradicionais que culmina, em finais de Agosto, com a expulsão dos quadros estrangeiros da *Ahmadiyya* e com a manifestação de agradecimento a Kumba Ialá.

No congresso realizado em Farim, na Região do Oio, com a presença de cerca de 2000 muçulmanos, muitos dos quais vindos da Casamance e da Gâmbia e alguns representando grupos muçulmanos não afectos à *Ahmadiyya*, as palavras de ordem mais ouvidas foram as de "união de todos os muçulmanos", "promoção da solidariedade entre muçulmanos" e "respeito do governo pelos muçulmanos". O representante do Presidente da República, Ibraima Sory Djaló – fula, conselheiro para assuntos religiosos do Presidente e presidente interino e "muçulmano de serviço" do partido no poder, o Partido da Renovação Social (PRS) –, teve, ao contrário do que habitualmente sucede com convidados de "marca", uma recepção "morna" e foi obrigado a escutar, para além da inventariação de todas as acções levadas a cabo pela *Ahmadiyya* em prol do "bem estar" dos muçulmanos, a listagem de todas as perseguições políticas e violências exercidas em vários pontos do país contra os muçulmanos da Guiné-Bissau nos últimos anos e a inventariação pormenorizada dos boicotes feito às actividades da *Ahmadiyya* – "que não dá nem nunca dará dinheiro para ser metido no bolso dos comilões", "que não alinha com quem só envergonha os verdadeiros muçulmanos" – por alguns membros do *establishment* muçulmano na Guiné-Bissau [35]!

---

grama de distribuição de alimentos e medicamentos, acabava de inaugurar um centro de saúde em Bafatá e previa, para Setembro, a abertura do de Bissau; no plano religioso, a sua acção desde 1995 tem-se caracterizado, para além da construção de mesquitas (8 construídas entre 1995 e Julho de 2001), pela desmultiplicação, por vários pontos do país, das sessões de oração e crítica mais ou menos contundente aos ["mouros", vide dignitários do islão tradiciomal] que "fazem coisas que não correspondem aos ensinamentos do islão". As relações da Ahmadhiyya com os *marabouts* e outros dignitários do islão tradicional nunca foram as melhores, tendo mesmo havido antes dos acontecimentos recentes alguns afrontamentos que desembocaram, como em meados do ano passado em Cacine e já este ano em Bigene (Região de Bafatá), em violência fisica.

[34] A cilada, derrota e assassinato de Ansumane Mané integra-se, para muitos analistas, numa política mais vasta de secundarização dos muçulmanos na vida política guineense e de "tomada" do aparelho de estado levada a cabo pelos membros da etnia balanta – a etnia majoritária na Guiné-Bissau, a etnia do Presidente da República e do Primeiro Ministro – desde a eleição do Presidente da República, Kumba Ialá, e da tomada de posse do governo saído das eleições. Sobre a "balantização", ver um apontamento jornalístico em Dias, (2000b).

[35] Ao contrário, por exemplo, de outra importante associação muçulmana estrangeira na Guiné-Bissau, a Associação Kowietiana para os Muçulmanos de África, que se dedica em quase exclusivo ao financiamento

Todavia, pese embora o facto de uma parte significativa dos oradores guineenses nas suas intervenções tivesse expresso a opinião de que os problemas dos muçulmanos na Guiné-Bissau são provocados pela "política anti-muçulmana" e pela "má governação e corrupção do governo", na declaração lida no final do congresso as questões sociais, a par das mais estritamente religiosas, tiveram primazia total sobre as questões políticas.

A declaração final centrou-se, na reafirmação da vinculação da *Ahmadiyya* ao prosseguimento das suas acções de socorro, nomeadamente ao nível da construção e abertura de novos dispensários, à continuação do seu apoio aos professores das escolas *arabi* e à divulgação do Corão e à luta pela unidade de todos os muçulmanos [36].

Fora da declaração final ficou qualquer menção à muito aplaudida proposta feita, no decorrer dos trabalhos, por um convidado guineense membro de uma "ong *arabi*" sediada em Bissau, num grande congresso realizado em 2002, que reuniu todas as associações muçulmanas da Gâmbia, da Casamance e da Guiné-Bissau, independentemente das filiações doutrinais.

Na declaração final não foi feita também qualquer referência a outro momento forte do congresso: a denúncia, por vários oradores, dos negócios escuros realizados pelo Conselho Nacional Islâmico (CNI) com a peregrinação a Meca [37].

Contudo, apesar do sucesso do seu congresso, logo nos dias que se seguiram ao seu encerramento a contestação à Ahmaddiya, que no passado se resumia a contestações localizadas vindas da parte deste ou daquele dignitário local, assistiu a um crescimento em larga escala pelas estruturas associativas do islão tradicional, nomeadamente o CNI.

Uma situação de mal estar que provocou em catadupa uma série de acontecimentos, nomeadamente pressões junto do Presidente da República e do Governo para o encerramento da Ahmadiyya e que, entre meados e fins de Agosto, têm o seu ponto alto: em 10 de Agosto circula a notícia que o Presidente da República comu-

---

de obras assistenciais de associações muçulmanas próximas do oficioso Conselho Nacional Islâmico e à atribuição de "bolsas de peregrinação a Meca" e que não tem actividades religiosas autonomas, a Associação Islâmica Ahmadiyya não só tem actividades sociais próprias e actividades religiosas autónomas, como não atribui financiamentos a terceiros ou, por considerar que a peregrinação a Meca é uma obrigação restrita aos "que têm posses", "bolsas de peregrinação".

[36] O plano de actividades divulgado no congresso previa, para o período 2001-2005, a construção de 100 pequenas mesquitas, a instalação de escolas de ensino regular para ministrar, em conjunto com o ensino religioso, os programas do ensino oficial guineense, a abertura, em meados de 2002, de um centro de saúde em Farim e de um outro, no sul da Guiné-Bissau, até 2005.

[37] Tradicionalmente, o Conselho Nacional Islâmico (CNI), estrutura sucessora da Associação Muçulmana da Guiné-Bissau, negoceia com organizações muçulmanas internacionais a ajuda monetária e, com o governo, a concessão de facilidades de logísticas (facilitação da obtenção de vistos de saída e pouco mais) e decide quem vai e não vai a Meca. Como nos anos anteriores, para além do planeamento não ter sido feito atempadamente (os muçulmanos da Guiné-Bissau "pagos" pelo CNI frequentemente chegam à Arabia Saudita quando a maior parte dos outros peregrinos já está de volta! ou, como já sucedeu em anos anteriores, não chegam sequer a partir!), a última peregrinação a Meca fez-se no meio de violentas acusações de favorecimento e desvio de dinheiro por parte dos dirigentes do CNI.

nicou ao governo que vai ordenar a suspensão das actividades da *Ahmadiyya* na Guiné-Bissau; em 16 de Agosto, Ibraima Sory Djaló anuncia que pediu a demissão de conselheiro para os assuntos religiosos porque o Presidente da República, sem o consultar, "decidiu unilateralmente e sem factos de fundamentação" a suspensão da *Ahmadiyya* e previne que "este é um caso que vai ser debatido num futuro não muito distante"; em 17 de Agosto, um emissário do Kumba Ialá informa verbalmente os responsáveis da *Ahmadiyya* da decisão de suspensão das suas actividades e o Conselho de Ministros informa em comunicado que decidiu enviar o caso *Ahmadiyya* para investigação no Ministério Público; em 20 de Agosto, ao fim da manhã, Kumba Ialá tem uma reunião, que se transforma em comício em frente do palácio presidencial, com perto de 500 dignitários muçulmanos vindos de todas as regiões do país, para lhes comunicar que "[os quadros estrangeiros da *Ahmadiyya*] têm 48 horas para sair da Guiné-Bissau e os [guineenses] que têm compromissos com eles, se quiserem, também podem partir"; ao início da tarde, depois da polícia começar a pressionar os quadros de nacionalidade estrangeira para se prepararem para encerrar os portões da sede de Bissau e abandonar o país, o advogado da Associação Islâmica Ahmadiyya, sem mesmo, ao que parece, a *Ahmadiyya* ter recebido qualquer notificação escrita, interpõe recurso contra a ordem de expulsão; em 22 de Agosto, no mesmo dia em que o Tribunal Regional de Bissau suspende, por a considerar "sem nenhum valor jurídico" e "com vício de inconstitucionalidade orgânica e formal", por ordem verbal feita por Kumba Ialá, onze paquistaneses são conduzidos pela polícia à fronteira terrestre com o Senegal, a Cambadju, no sector de Contuboel [38]; em 30 de Agosto, a cidade de Bissau é palco de um novo comício, com milhares de muçulmanos, de apoio a Kumba Ialá e à sua decisão de encerrar as instalações da Ahmadiyya e de expulsar os seus quadros estrangeiros.

Ambas as manifestações, no melhor estilo das "grandes missas muçulmanas" oficiadas no tempo de Nino Vieira [39], foram ocasião para Kumba Ialá informar e repetir as razões do encerramento da *Ahmadiyya* e da expulsão dos quadros estrangeiros ("tenho informações seguras de que a Ahmadyya está a interferir na vida política"); "a Ahmadiyya tem criado graves desentendimentos na comunidade muçulmana"). Foram também origem para vários dignitários, transformados em porta vozes dos muçulmanos das vários regiões do país e do CNI, apoiarem a decisão de Kumba Ialá que, nas palavras de Madi Djauara, em nome dos jovens muçulmanos presentes, "agiu como um verdadeiro chefe de família", pedirem ao presidente que "não dê ouvidos àqueles que dizem que ele fez mal em proibir a Ahmadiyya. Deus sabe que fez muito bem" (Cabiro Djassi, porta voz dos muçulma-

---

[38] Os três *da'iyah* ("missionários") – o chefe de missão da Ahmadiyya na Guiné-Bissau, o responsável directo pelas actividades religiosas, o médico do centro de saúde de Bafatá – e os membros das respectivas famílias.

[39] Discursos inflamados, agradecidos e "redondos", ocupação festiva da zona envolvente do palácio presidencial durante largas horas, longas horas de espera pela aparição do presidente, transportes gratuitos, distribuição generosa de arroz-carne-peixe-cola, etc..

nos do Cacheu e do Oio) e repetirem em voz alta as acusações que em surdina durante anos foram feitas à Ahmadyya e que, no essencial, constituiram o dossier de queixas sobre o qual Kumba Ialá diz ter-se baseado para tomar a decisão: "andam a provocar divisões nas famílias muçulmanas", " têm falta de respeito por nós", " a Ahmadiyya é uma seita contra o islão", "a Ahmadiyya paga 2500 francos CFA a cada muçulmano que reze com eles", "andam a dizer que Ahmad [fundador da Ahmadiyya] é um profeta", "andam a meter-se na política", "estão a mando dos fundamentalistas ", "estão feitos com os inimigos da Guiné" [40], etc.

Na véspera da sua expulsão, o Émir Hammed Zaffar, chefe de missão da *Ahmadiyya* na Guiné-Bissau, em entrevista à Agência Lusa, afirmou que não ofereceria resistência à expulsão, rebateu ponto por ponto as acusações feitas por Kumba Ialá e pelos vários oradores no comício do dia 20, repetiu várias vezes que os fundos não vinham nem da Líbia nem de outro país muçulmano mas sim das contribuições angariadas junto dos membros residindo nos países europeus e da América do Norte (6% do rendimento mensal de cada membro [*zakat*]), criticou o Conselho Nacional Islâmico – "não têm meios de trabalho, apenas querem o poder e, na hora em que a associação diz que o que eles estão a fazer não está de acordo com o islão, na hora em que a associação chega para trabalhar, eles tomam raiva de nós, porque as pessoas dizem que eles não estão a fazer nada e a associação está" e condenou as práticas de "maraboutagem", "o maior mal do islão na Guiné-Bissau", metendo-as no mesmo saco dos fundamentalismos "que fazem coisas que não correspondem aos ensinamentos do islão" [41].

Bibliografia

BARRY, B., 1988, *La Sénégambie du XVe au XIXe Siècle – Traite Négrière, Islam et Conquête Coloniale*, Paris, Harmattan.

BARRY, B., 1990, "A Senegâmbia do Sec.XV ao Sec.XX: em defesa de uma história sub-regional da Senegâmbia", *Soronda*, 9: 15 – 27.

BOTTE, R., 1990, "Pouvoir du livre, pouvoir des hommes: la religion comme critère de distinction", *Journal des Africanistes*, 2: 37-51.

---

[40] Provavelmente a versão *soft* da acusação que corria já no início do ano em alguns círculos guineenses de conluio entre a Ahmadiyya, a Gâmbia e a Libia para desestabilizar a Guiné-Bissau.

[41] Agradeço aos meus amigos Abdulai Djau, por me ter chamado à atenção, em 1996, para as actividades da *Ahmadiyya* e desde então ter estabelecido comigo permanente troca de informações recolhidas no terreno, a Eduardo Lobão o acesso, "na hora", aos despachos do correspondente da Agência Lusa em Bissau e a Suncaro Conte o relato por carta dos pormenores destes acontecimentos e da leitura que faz da sua "recepção" na Província Leste: alívio quase generalizado por ter acabado uma associação que "dava mau nome aos muçulmanos"!; desagrado comedido pelo fim do centro de saúde de Bafatá, inaugurado em Julho; receio, em alguns sectores, que de novo, como no tempo de Nino, "os Sumane [histórico dirigente do CNI, antigo deputado, actualmente comerciante de caju] e Soare [*marabout* de Djabicunda, "prendado", em 1994, por Nino, com um Pajero e um Rolex em ouro] utilizem o povo muçulmano para resolverem a vida".

Brenner, L., 1984, *West African Suf – The Religious Heritage and Spiritual Search of Cerno Bokar Saalif Tall*, London, C. Hurst & Co.

Brenner, L., 1985, *Réflexions sur le Savoir Islamique en Afrique de l'Ouest*, Talence, Université de Bordeaux I-CEAN.

Brenner, L., 2001, *Controlling Knowledge – Religion, Power and Schooling In a West Africa Muslim Society*, Bloomington, Indiana University Press.

Biaya, T., (1998), "Le Pouvoir etnique – concept, lieux d'enonciation et pratiques contre l'_tat dans la modernité africaine: analyse comparé des mourides (Sénégal) e Luba (Congo-Zaire)", *Anthropologie et Sociétés*, 1: 105-135.

Camara, S., 1992, *Gens de la Parole – Essai sur la Condition et le Rôle des Griots dans la Société Malinké*, Paris, Karthala.

Chennoufi, R., 2000, "Islam et identité", *Comprendre*, 1: 63-80.

Cissé, S., 1992, *L'Enseignement Islamique en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan.

Cissoko, S., 1981, "De l'organisation politique du Kaabu", *Ethiopiques*, 28: 195-206.

Conde, A., 1970, *Les Sociétés Traditionnelles Mandingues*, Paris, Université de Paris-Faculté de Droit et des Sciences Économiques.

Copans, J., 1980, *Les Marabouts de l'Arachide – La Confrérie Mouride et les Paysans du Sénégal*, Paris, Le Sycomore.

Coulon, C., 1981, *Le Marabout et le Prince – Islam et Pouvoir au Sénégal*, Paris, Pedone.

Coulon, C., 1984, "Contestations en pays islamiques: le Sénégal", *in* Bertrand Badié e *alli* (orgs), *Contestations en Pays Islamiques*, Paris, C.H.E.A.M.: 63-83.

Dakhlia, J., 1993, "De la sainteté universelle au Modèle 'maraboutique': hagiographie et parenté dans une sociètè maghrébine", *in* H. Elboudrari (org), *Modes de Transmission de la Culture Religieuse en Islam*, Cairo, I.F.A.O.C.: 181-200.

Décobert, C., 1993, "L'instituition du *waqf*, la *baraka* et la transmission du savoir", *in* H. Elboudrari (org), *Modes de Transmission de la Culture Religieuse en Islam*, Cairo, I.F.A.O.C.: 25-40.

Dias, E. C., 1992, "Ser mandinga e muçulmano, um modo de ver o mundo", *Forum Sociológico*, 1: 95-104.

Dias, E. C., 1999, "Les mandingues de l'ancien Kaabu et le savoir musulman", *Mande Studies*, 1: 125-139.

Dias, E. C., 2000a, "Estado, estruturas políticas tradicionais e cidadania: o caso senegâmbiano" in E. C. Dias e J.M. Viegas (orgs), *Cidadania, Integração, Globalização*, Oeiras, Celta: 37-59.

Dias, E. C., 2000b, "A balantização da Guiné-Bissau", *Público*, 5.12.00.

Dias, E. C., 2001, "Arabic schools in Guinea-Bissau: the way to the 'arabisation' of guinean youths", *Education and Social Change in Africa*, 2: 65-82.

Diop, M.-C. e M. Diouf (1999), "Sénégal: par delà la sucession Senghor-Diouf", *in* M.-C.

Diop e M. Diouf (orgs), *Les Figures du Politique en Afrique – Des Pouvoirs Héritiés aux Pouvoirs flus*, Paris, Karthala: 139-188.

Eickelman, D. F., 1978, "The art of memory: islamic education and its social reproduction", *Comparative Studies in Society and History*, 4: 485-516.

EICKELMAN, D E J. PESCATORI, 1998, *Muslim Politics*, New Jersey, Princeton University Press.

FISHER, H. F., 1963, *Ahmadiyya – A study in Contemprary Islam in West African Coast*, Londres, Oxford University Press.

GILSENAN, M., 1992, *Recognizing Islam – Religion and Society in the Modern Middle East*, Londres, Taurus.

GOMEZ-PEREZ, M., 1998, "Associations islamiques à Dakar", *in* O. Kane e J.-L. Triaud (orgs.), *Islam et Islamismes au Sud du Sahara*, Paris, Karthala: 137-154.

HUNWICK, J., 1997, "Sub-saharan Africa ande the wider world of islam: historical and contemporary perspectives", *in* E. Rosander e D. Westerlund (orgs.), *African Islam and Islam in Africa*, Londres, Hurst & Co: 137-159.

KANE, O., 1998, "Un mouvement social islamique au sud du Sara", *in* O. Kane e J.-L. Triaud (orgs.), *Islam et Islamismes au Sud du Sahara*, Paris, Karthala: 21-30.

KANE, O. E L. VILLALON (1998), "Entre confrérisme, réformisme et islamisme – Les mustarshidin du Sénégal", *in* O. Kane e J.-L. Triaud (orgs), *Islam et Islamismes au Sud du Sahara*, Paris, Karthala: 263-310.

KEPEL, G., 1997, *Allah in the West – Islamic Movements in America and Europe*, Stanford, Stanford University Press.

LOIMEIER, R., 1997, "Islamic reform and political change: the example of Abubakar Gumi and the Izala Movement in Northern Nigeria", *in* E. Rosander e D. Westerlund (orgs.), *African Islam and Islam in Africa*, Londres, Hurst & Co: 37-56.

MIRAN, M., 2000, "Vers un nouveau prosélytisme islamique en Côte-d'Ivoire: une révolution discrète", *Autrepart*,16: 139-160.

LAUNAY, R., 1990, "Pedigress and paradigms: scholarly credentials among the dyula of the Northern Ivory Coast", *in* D. Eickelman e J. Pescatori (orgs), *Muslim Travellers – Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, Londres, Routledge: 175-199.

LEARY, F. A., 1970, *Islam, Politics and Colonialism: a political history of islam in the Casamance region of Senegal (1850-1914)*, Tese de PhD, Evanston, Northwestern University.

LOPES, C., 1999, *Kaabunké – Espaço, Território e Poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance Pré-coloniais*, Lisboa, C.N.C.D.P.

MANÉ, M., 1978, "Contribution à l'histoire du Kaabu, des origines au XIXème Siècle", *Bulletin de l' IFAN, Série B*, 1: 87-159.

MARTIN, B., 1976, *Muslim Brotherhoods in the Nineteenth Century Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.

NIANE, D. T., 1989, *Histoire des Mandingues de l'Ouest*, Paris, Karthala.

NICOLAS, G., 1978, "L'enracinement ethnique de l'islam au Sud Sahara. Étude comparée", *Cahiers d'Études Africaines*, 71: 347-377.

O'BRIEN, D. C., 1971, *The Mourides of Senegal – The Political and Economic Organization of an Islamic Brotherhood*, Oxford, Clarendon Press.

O'BRIEN, D. C., 1981, "La filière musulmane: confréries soufies et politique en Afrique Noire", *Politique Africaine*, 4: 7-30.

ODEH-ODEH, H. B. M., 2000, *Ahhamadiyya – Beliefs and Experiences*, Londres, Slough-Attaqwa Establishement International.

OTAYEK, R., 2000, *Identité et Démocratie dans un Monde Global*, Paris, Presses de Sciences Po.

OTAYEK, R. (org.), 1993, *Radicalisme Islamique au Sud du Sahara – Da'wa, Arabisation et Critique de l'Occident*, Paris, Karthala.

PERSON, Y., 1974, "La Sénégambie dans l'histoire", in R. C. Bridges (ed.), *Senegambia. Proceedings of a Colloquium at the University of Aberdeen*, Aberdeen, Aberdeen University-African Studies Group: 1-29.

PLIKMAN, A. S., 1999, *Islamic Revival Today in Kenya – The Case of Ahmadiyya*, Memória de Ms, Montreal, McGill University.

QUINN, C., 1972, *The Mandinka Kingdoms of the Senegambia*, Tese de PhD, Evanston, Northwestern University Press.

ROBINSON, D., 1997, " An emerging of cooperation between colonial authorities and muslim societies in Senegal and Mauritana", *in* D. Robinson e J.-L. Triaud (orgs.), *Le Temps des Marabouts – Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale Française v. 1880-1960*, Paris, Karthala: 155-180.

ROBINSON, D. E J.-L. TRIAUD (orgs), 1997, *Le Temps des Marabouts – Itinéraires et Stratégies Islamiques en Afrique Occidentale Française v. 1880-1960*, Paris, Karthala.

ROBINSON, D. E J.-L. TRIAUD (orgs), 2000, *La Tijâniyya – Une Confrérie musulmane à la conquête de l'Afrique*, Paris, Karthala.

ROCHE, C., 1985, *Histoire de la Casamance – Conquête et Résistance: 1850-1920*, Paris, Karthala.

ROSANDER, E. E D. WESTERLUND (orgs.), 1997, *African Islam and Islam in Africa*, Londres, Hurst & Co.

SAMSON, F., 2000, " La place du religieux dans l'élection présidentielle sénégalaise", Afrique Contemporaine, 194: 5-11.

SANNEH, L., 1996, "Interfaith issues in muslim da'wah in Africa – the potential for solidarity", *in* L. Sanneh (org), *Piety, Power, Muslims and Christians in West Africa*, Maryknoll, Orbis Books: 5-28.

SANNEH, L., 1997, *The Crown and the Turban – Muslims and West African Pluralism*, Boulder, Westview Press.

SCHMITZ, J., 2000, "L'islam en Afrique de l'Ouest: les méridiens et les parallèles", *Autrepart*, 16: 117-137.

VILLALON, L., 1995, *Islamic Society and State Power in Senegal – Disciples and Citizens in Fatick*, Cambrige, Cambridge University Press.

TRIAUD, J.-L., 1997, "Introduction", *in* D. Robinson e J.-L. Triaud (orgs.), *Le Temps des Marabouts – Itinéraires et stratégies islamiques en Afrique Occidentale Française v. 1880-1960*, Paris, Karthala: 9-29.

WANSBROUGH, J., 1978, *The Sectarian Milieu – Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford, Claredon Press.

THE ELECTORAL CAMPAIGN: NEGOTIATION OF CITIZENSHIP AND MULTICULTURALISM IN IVORY COAST [1]

UTE LUIG
Universidade de Berlim

1. The electoral campaign: "Ivoirité" and the question of civil rights.

For more than 30 years Ivory Coast has been a peaceful country reputed for the stability of her political system. It came thus like a shock for many people when in December 1999 during the electoral campaign for the Presidency a coup d'etat was announced. President Henri Konan Bédié (PDCI) was disposed by a group of soldiers under the leadership of General Robert Guei who had already served the first President of the country, Félix Houphouet-Boigny. Guei had been supported by two other generals (Palenfo and Coulibaly) whom he later "sacked" after coup and counter coups" draw a spur of blood and violence through Abidjan.

For many journalists and experts the "December coup" did not come as a surprise. The preparations for the electoral campaign already had been accompanied by social unrest and political strife. Strikes of many social groups (student, housewives, taxi drivers) against rising prizes for food and petrol drew attention to the precarious living conditions of the masses while the massive financial scandal [2] in which the ruling class was involved met with biting critic from the media and the general public. Despite the dismissal of some of the most incompetent and corrupt ministers President Bédié's Government experienced a severe loss of legitimacy and credibility. At this critical moment Alassane Dramane Ouattara who had served as Prime Minister under President Houphouet-Boigny until the latter's death in 1993 returned to Ivory Coast. As a political representative of the marginalized Northern Region Ouattara's position as Prime Minister had been of political importance for the stability of the country. Being a Muslim and a Northerner, he served as "living proof" that tribalism and ethnicity was of no

[1] Part of the paper is based on a visit to Abidjan in summer 1999 with students from the Free University. At the time we encountered the social unrest and participated in the various rumours. Our stay during this time was of particular interest for me since I had done research from 1974 until 1976 on the history of Daoukro and in one of its adjacent villages where President Bedié was born. At the time of my research he had joined the World Bank in Washington but I was able to speak to his uncle about the family's history.

[2] More than 18mill.CFA – given as a loan by the EU in order to reform the health system – had been embezzled apparently by high ranking officials from the Ministry of Health.

importance in a country which consists of 60 different ethnic groups and 3 major language groups. Out of this position of strength, he had resisted the take over of the Presidency by Henri Konan Bédié when Houphouet died, but lost, since Bédié as President of the National Assembly could impose himself as legitimate successor. After his defeat, Ouattara left the country and pursued an international career as Vice-Director of the IWF. It was only in the wake of the planned election in December 2000 that he decided to return and run for the Presidency.

Taking this past history into account, Ouattara's return increased the tension which heightened when he was elected President of the RDR (Rassemblement des Républicains), a newly founded party which had broken away from the PDCI in 1993. Headed by the former historian Henrietta Diabaté, the RDR run a most promising electoral campaign, guaranteeing by their diverse members that the party was not a sole interest group of the Northern constituencies, although it had many supporters there. Diabaté formed a kind of coalition with the FPI, a social-democratic party, led by the Beté historian Laurent Gbagbo, who was counselled by Harry Memel-Foté, an international reputed anthropologists originating from one of the coastal ethnic groups, the Loudjoukrou. The two parties together posed a serious threat to the established regime embodied in the PDCI whose members had governed Ivory Coast for 36 years since her independence. A multitude [3] of smaller parties existed as well, but apart from the PDCI, RDR, FPI only the PIT (Parti ivoirien des travailleurs) had a slight chance. On the surface, the campaign looked like a personal fight of old rivals, the internal struggle of the political elite after their leading figure (Houphouet) had died. It was a battle among age cohorts who knew and rivalled with each other for many years. Several of them, like Diabate, Gbagbo, Kipré [4], and Memel-Foté had been university professors before their political career began, while Bédié and Ouattara had gained their reputation in international organisations. With the exception of Gbagbo, they had all been protégés of Houphouet, but in their new role as opposition leaders had managed to convince their followers that change was necessary and imminent.

While the fever of the campaigns rose and a victory of the PDCI became rather improbable, the acting President forbade political rallies by the RDR in the south and openly questioned Ouattara's citizenship with the intent to make him non-eligible for the highest office of the state. In his autobiography which had just appeared, Bédié argued *il (Ouattara) était burkinabe par sön pére et il possédait toujours la nationalité du Burkina Faso, il n'avait donc pas à se mêler de nos affaires de succession" (Bédie´199:147).* Confronted with Outtara's former political career in Ivory Coast, he conceded that the late President had given him a diplomatic passport but added that this was not equivalent with being an Ivorian. "Une passeport diplomatique,...,n'est

[3] Bédie´spoke of 28 parties which had been admitted in 1990, but had increased meantime.

[4] Kipré had been minister for education but was sacked by Bédié in summer 1999 because of the continuous revolt of students which had paralysed the country's main educational institutions for some years.

pas une pièce d'état civil" (Bedie 1999: 147). He added, that according to paragraph 9 of the constitution, certain conditions to run for the Presidency had to be fulfilled. Among them was the regulation that the candidate's father and mother had both to be of Ivorian origin and had to have lived in the country .

The President's move produced an outcry from many quarters and produced a multitude of arguments and counter-arguments. Some members of the opposition discussed the issue as a pretext to get rid of his most prominent rival. Others feared that it was just a prelude to cancel the election altogether and to return again to the One-Party-State which had existed until 1990, when the EU and the World Bank had forced Houphouet to make political concessions by opening the country for democratisation. Since it became evident, that the future of the political system was at stake, the discussion quickly turned to the question of *Ivoirité* that is, who is a citizen and who is not which had been discussed already during the first economic crises in the 1990s. In the ensuing turmoil, the opposition and their supporters in the media argued that the President himself was not a citizen. This argument was based on his autobiography where he had described in detail his double origin from royal families, as his mother's father was "roi du Beli" [5] (Ngbogbo) whereas his father originated from an aristocratic Baule (Nambê-Ngbogbo) family; a statement which coincided with the oral data I had collected 25 years earlier in his natal village Dadiekro as well as from his maternal uncle in Daoukro. The question of royauté (kingship) being linked to the powerful Ashanti kingdom, had been an important strategy for the Baule in colonial times to enhance their own ranking. Their legend of a powerful precolonial kingdom has been accepted widely, although sever doubts are justified (see Luig 19/85). Bédié' s claim to royal descent was certainly embedded in this tradition and it served him as a justification for his own claim to power, whereas the opposition ridiculed him and portrayed him as a liar trying to pass as somebody he was not. Instead, part of the media and the FPI confronted him with those rumours which had never calmed down, that Bédié was an illegitimate son of Houphouet-Boigny. The affair was treated by the opposition in moral terms and discussed on the same level as his involvement in corruption and nepotism. Daoukro, the President's hometown was forwarded as a case in point and compared to Houphouet's protection of Yamoussoukrou. Privileged by millions of francs in investment, the town symbolized the nepotism and quest for pomp of African rulers, but being without substance as the rulers themselves.

The manoeuvre of turning the question of citizenship into a political weapon exhibited a rather cynical strategy since it tried to cover up the real contradictions of the country. It ascribed the actual economic crises of the country to the presence of foreigners making them, instead of the political elite, responsible for the evils

[5] Twenty five years ago when I did fieldwork in the region I was given the same succession. The title roi has to be questioned, however, since it corresponds to our notion of chief. As Bédié rightly points out, le roi du Beli controlled five different villages which were united under one stool (bia), being the symbol of chiefly or royal power.

encountered by everyday Ivorians in their daily struggle to make ends meet. By publicly questioning the size (and rights) of the non-Ivorian community, the President tried to profit from the widespread xenophobia among the (urban) population. According to him (1999:200) Ivory Coast has the greatest community of foreigners in the world in relation to the number of its inhabitants and this fact had contributed to the decline of the BSP. In fact, 1/3 of all Ivorians, that is 5 millions of a population of 15.5.mill. inhabitants (UNICEF 1997/18) are born outside the country. In the capital Abidjan, it is estimated that every second inhabitant is a foreigner. Most of the immigrants come "traditionally" from Burkina Faso, Mali, Guinea, and Ghana while refugees from Liberia and Sierra Leone flocked in during the 1990s as a consequence of the ongoing civil wars in these countries. Despite an official rhetoric of tolerance and liberalism which exists side by side with the the ascriptions of foreigners as scape goats, tensions among the different communities ran high.

During my stay in Abidjan I collected comments of the men in the streets which reflected their own area of origin and social position. Taxi drivers, often of non-Ivorian origin, described the President as a public thief who was personally responsible for the 18mill. francs fraud which had been forwarded by the European Community for improvements in the health sector, but had never been used for these aims. Many "southerners" assured me that they would never tolerate to be ruled by someone from the North, some of them even considering a civil war as a possible outcome. Others classified the religion of the candidate being a Muslim as totally unacceptable while one of my bus neighbours mentioned that Ouattara was married to an American wife. "He is definitely not one of us, how can he then claim to become our President" did he ask me while commenting the latest article in the newspaper. This highly explosive mixture of politics and xenophobia signalled the end of the Ivorian development model. The electoral campaign was therefore more than just a political power struggle among the elite, it started a process of negotiating new modalities concerning state politics, elite formation, civil rights and national identity as well as a renewed consensus among classes. It also involved hopes to redress old wounds between the North and the South which reach far into the colonial past. Despite the fact of the country's 40 years of independence, the legacy of colonial policies are still effective and have to be redressed.

2. *Colonial legacy*

For many years, Ivory Coast represented in the crises ridden African continent one of the few economically successful countries. It was the very showpiece of capitalism in West Africa and experienced in addition an unparalleled political stability as compared with other African countries[6]. The former French colony

[6] Political repression and state violence existed but were moderate for African standards.

Ivory Coast was governed since Independence in 1960 by Felix Houphouet-Boigny, a former doctor, deputy of the French Parliament and minister in several cabinets of the 4th. Republic. Coming from a wealthy chiefly family, he represented the emerging African "agricultural bourgeoisie" who competed heavily for labour power and market prizes with French settlers and plantation owners in the south of the country. This rich class of African farmers [7] who made their fortune by growing cocoa and coffee (see below) organised themselves under the leadership of Houphouet-Boigny in the African Agricultural Union (Syndicat agricole africain) in order to fight for their interests. By organising the legendary campaign against forced labour which was abolished in 1946, Houphouet-Boigny became a national hero since also the small and middle peasants supported his campaign.

He was celebrated as a fighter against colonialism although his subsequent career made it quite clear that he did not strive for independence from France but rather preferred an autonomous status inside la "Communaute´Francaise". He used his success to severe his ties with the French left who had supported his campaign against forced labour and subsequently formed a new, more conservative party, the PDCI, a split-off from the RDA – PDCI. Contrary to the latter's continued anti-colonial policy, the PDCI fought for economic aims, like improved prizes and better pay of labour migrants, rather than for political freedom. But after de Gaulle's referendum and Ghana's independence Houphouet-Boigny had virtually no other choice than to accept independence, although reluctantly.

The state he inherited, was composed of a heterogeneous population, being divided into 60 ethnic groups and 3 main language groups. Many of them, like the Baule, Agni and Abron, who belonged to the Akan cultural complex, had migrated into the country during the 17th century where they found small communities of Mande speakers in the north. The eastern part of the country was inhabited by acephalous societies like the Gouro, Dida and Béte´, whereas the coastal area in the South was settled by Kru fishermen, sailors and traders in the east and various people of Akan stock in the west. As diverse as their economies and cultures was their political influence. The Mande speakers to the north had created more or less powerful kingdoms which were part of a large trading network reaching from North-Africa to the southern fringes of the Sahara. The Ivorian Akan groups also claimed royal origin, but most of the time their "kingdoms" comprised only several villages; which resulted in a patchwork of multiple decentralized groups being referred to as Baule [8] by French colonial administrators just at the beginning of this century.

After a long history of hesitation France had become seriously engaged in Ivory Coast only after the Berlin Conference in 1885. France main interest was to conquer

[7] Bayart 1996: 155 numbers them as 8.548, half of whom lived in Bouaké and Dimbokro districts.

[8] In the early colonial literature these groups were referred to as Agni du Baoule´: It was the administrator Maurice Delafosse who substituted a toponym through an ethnonym which reflects processes of homogenisation.

the powerful Sudanic kingdoms in the north, which she had unsuccessfully tried from her military bases in Senegal. The French Sudan, as it was called in the 19th century, was renowned for its enormous resources in salt and gold and was seen as a doorway to Central Africa. It loomed large in the ambitions of the French military who had had several (unsuccessful) military encounters with one of the most renowned military leaders, Almamy Samori Touré. The main barrier to the French plans was the difficulty to conquer the vast hinterland of the Qua Qua coast whose population they had subjected rather easily. Neither Agni nor (most of the) Baule had an interest to allow French troops into their territory out of fear of economic competition and political control. Around 1830, northern Baule groups had discovered large goldfields in the rain forest which triggered off large scale migration. Whereas this discovery led to a marked increase of their economic and trade potential, it also deepened political cleavages between different groups. This divisiveness also determined their attitudes towards the conflict between Samori Touré and the French. Northern Baule groups were in support of the Almamy with whom they exchanged guns, ammunition and food for gold and slaves while the southern Baule became more involved only after the French had been successful in penetrating inland.

The military encounters between Samori Touré and the French[9] armies ended in the Almamy's defeat in 1898. The devastation of the northern parts of to-day's Ghana and Ivory Coast through French troops had significant consequences for the regional balance of power. The once powerful kingdoms in the north became reduced to arenas for slave raids by the Akan; the kingdoms' economies were shattered and many of their peoples had fled the region in panic. In contrast, the coastal and forest regions profited enormously from Samori's downfall. Their economies boomed due to the import of slaves who were either used as house slaves or sold in the Atlantic slave trade on the one hand and because of the enlarged economic possibilities which French trade stipulated. Despite their own defeat by French military troops, the structural reversal of local power relations remained because the south was in a better position to fulfil French demands for cash crops (rubber, palm oil, cotton). But it was the introduction of cocoa and coffee which finally confirmed the regional imbalance which still structures the political and economic relations of the country.

The results of colonial domination proved to be highly ambiguous. Despite many draw backs and internal fighting about adequate policies in the colonial government, a certain degree of modernisation has been achieved. The development of cash economies for the world market, improvement in infrastructure as well as in organizational capacities has deeply transformed the countryside and favoured economic growth and urban development. Yet these achievements had a high prize. Regional as well as ethnic imbalances deepened, the

[9] Many of the soldiers actually came from Senegal or Mali.

social organizations of many groups were destroyed together with the loss of power of "traditional elites". New classes emerged, power elites which had collaborated with the French entrenched themselves and continued the very political practices which they had resisted earlier on. The transformation of the colonial to the postcolonial state was not a fundamental break but rather some sort of a continuum.

3. The System Houphouet –Boigny

The new Republic was modelled in many ways on the structure of the colonial state keeping most of the French institutions intact. State power was officially divided between the legislative, judiciary and the executive but being a Presidential democracy the powers of the executive were substantial. The President could not be dismissed by Parliament during his mandate and he had the right to nominate and dismiss ministers of his cabinet who were only responsible to him. And he had the right to declare a state of emergency without further legitimation. With his charisma and political instinct Houphouet used these powers extensively to make his mark on the country's institution. As a fervent advocate of "African Presidentialism" which according to Western standards denied basic democratic rights to the people he successfully subjected both the legislative and judiciary bodies under his influence. In the process, the National Assembly was gradually deprived of its power and turned more and more into an institution of acclamation and celebration of the President's policies.

Like in all other French colonial states, the real centre of power was the PDCI which had taken roots in all parts of the country. The party was the most important link between the masses of the people and the country's political elite which at first was mainly composed of veterans of the anti-colonial struggle. They constituted the Bureau Politique National (BNP) which consisted in 1959 of 16 members, some of whom belonged to prominent French/African families, originating from colonial mixed marriages. The steady expansion of the Party's power and the accompanying differentiation of its elite is signalled in the increase of membership. The Bureau Politique National counted 34 members in 1970 and 70 persons in 1975 [10] (Ahlers und Heimberg 1982:160). By fusing party membership with the attribution of political offices or leading positions in the economy (esp. through newly created parastatals or NGO's), Houphouet-Boigny successfully recruited, co-opted or even "bought" a class of functionaries who were loyal and devoted to him. By this method of patrimonial clientelism he masterly contained internal oppositions which he either silenced through the distribution of privileges, like e.g. the distribution of

[10] A study of this inner circle is still wanting, but as much as we know, it rested on social (marital) connections, as well as on inter-regional and international networks.

concessions in the mining and timber industries or through a demonstration of affluence by lavish presents of cars and houses. In all these transactions he observed ethnic and regional affiliations, although in official discourses ethnicity did not exist. Being a chief's son he did not hesitate to use strategically placed marriages – to tie or strengthen social bonds between rival groups. One prominent example was his own marriage to an Agni princess or his cousin's marriage to a political influential person of his regime, stemming originally from Senegal for political reasons. These multiple affiliations by marriage or kinship strengthened the homogenisation of the country's elite which embodied according to Bayart a rather social than ethnic endogamy (Bayart .1996:158). But if necessary, overt repression or political fraud would do as well in order to silence his adversaries. As a consequence, there was hardly any serious opposition for many years. Most institutions, from the labour union, to the media and the women's association had been brought on line. Le Vieux, as he became affectionately called, stylised himself as a "man of peace" [11] and unity and himself as the foremost father of the nation.

3a.) The Ivorian Miracle

This political model of patrimonialism was deeply rooted in the national economy attributing privileges and benefits. Against the convictions of most African leaders at independence that African socialism was the answer to political and economic development, Houphouet-Boigny firmly believed in capitalism, relying on French capital and experts [12], and the attraction of a labour force recruited from all over West Africa. In contrast to other countries' policy he abstained from rapid Africanisation but spent substantial amounts of money on education to form an Ivorian elite. His economic strategy was predominantly based on the development of agriculture, since there were only few incentives for industrial development. The success proved him right. Ivory Coast experienced for more than 30 years fabulous growth rates of 7%. She overtook Ghana as the leading producer of cocoa in 1979 and she became the fifth ranking producer of coffee in the world. Sizeable quantities of timber, rubber, palm oil (hevea) and pineapple were also exported as well as energy products, like gaz. The Ivorian miracle, as it was called, was achieved through a combination of state run plantations of hevea and pineapples in the South, and cocoa and coffee farms in the so-called *boucle du café et du cacao* between Dimbokro, Daoukro and Agnibilekrou. According to Ahlers/Heimberg (1982:148) nearly 50% of the population were engaged in coffee and coca production, the majority of them being Baule, Agni and Abron farmers.

Despite their image as a rural bourgeoisie as Stavenhagen (1975:156 quoted in Schulz1979:98) has coined them, most of them were in reality small-scale farmers;

---

[11] L'homme de la paix was the title of a laudatory biography by one of his French advisers,

[12] But for reasons of counter-balance, and to reduce too great a dependency he closely cooperated with the US as well as becoming one of the most reliable partners of the West

while only a small section represented the old aristocracy. In 1982, approximately 200.000 cash crop producing farms existed ranging in size from 2.6 to 3.3. ha (ibid.). However, in 1999 holdings had expanded to 10-15 ha (Woods 1999: 490). It signalled an impressive process of social differentiation in the rural areas which is stressed by most authors. This 'success' was due to several circumstances: the constant expansion of acreage at the expense of intensification of production; the dynamic and openness for innovation, which contradicted all theories of peasant traditionalism, and last but not least, the access to and control over a sheer inexhaustible labour force from the Northern savannah countries. In the 1970s, these migrant workers constituted more than 80% of all agricultural workers [13] compared with 1,5-3% originating from the forest zone (quoted from Schulz 1979: 95). Originating from the northern part of Ivory Coast as well as from Burkina Faso and Mali their economies were disadvantaged in regard to the production of cash crops. The once flourishing Sudanic states which had controlled long distance exchange between North Africa and the countries of the Sahel had been relegated by French colonial policy to an economic backwater, either living from subsistence farming or using labour migration as a means to gain some money.

Without this easily available labour force the leading economic position of the country in cocoa and coffee production would have been unthinkable. Regional disparities which had been created in the last quarter of the 19th century were upheld and constantly reinforced through a system which Habermeier had qualified as a particular form of West African accumulation. In the plantation belt labour migrants were heavily competed for between small holder peasants and agro-business farmers and/or industries. Although wages offered by smallholder peasants were far less [14] than what labour migrants could earn in the (agro) industries, many of them preferred to work on private farms. They were attracted by relics of precapitalist forms of production which consisted in two different contract systems, called *abusan* and *abuno* (vgl. Schuerkens 2001:45). In the first system *(abusan)* the harvest was shared between peasants and their labourers in relation 2:1; in the second it was divided equally (50:50) but implied different arrangements concerning land. Contract labourers of *abusan* were given land as usufruct in order to plant cash crops themselves when they had finished work on the farms of their masters whereas in *abuno* no such arrangements were taken. These precapitalist arrangements proved an ultimate attraction for the disadvantaged northern labour force because it allowed peasants, turned into proletarians, to transform themselves into peasants again. As a consequence most villages in the forest area were composed of multi-ethnic communities. In the Baule village where I did research in the 1970s, two village sites existed: the main village for the local Baule population,

[13] 22% of them belonged to the Mossi who were the most dominant group.

[14] Sawadogo writes that day labourers were paid 0.60 –to0.8o Dollars whereas the profit of the farmers run to 1.2.-2.3 Dollars a day. Altogether this resulted in a transfer of profits from the voltaic labourer to the Ivorian farmer of 33- 63 Mill. Us-Dollars, quoted according to Schulz , p.95.

the other, set apart, was inhabited by seasonal " Dioula" labour migrants as well as by "transformed peasants". The term Dioula referred to a common ethnic category which included all migrants from the North, irrespective of their real origin. They had secured usufruct from the land and cultivated cash crops like everybody else. Their demand for land was officially recognised by the legislation of the Ivorian state in which ownership of land was linked to its cultivation. Although this alleviated some pressure, it did not really change the structures of dependency, inequality and inferiority these labour migrants found themselves implicated in. The postcolonial state did not only replicate these social hierarchies, which had been generated during colonial times, but extended them in scale.

Being aware of this glaring regional discrepancy Houphouet-Boigny made regionalisation a corner stone of his political philosophy and rhetoric. Several development efforts, like the implantation of sugar plantations were undertaken but ended in a dramatic failure due to the financial policy of Sodesucre, one of several parastatals bodies. It was hoped that "the development of parastatal farms" would transfer their modern techniques to small-scale producers" (Woods 1999, 491). The success of these farms depended on a pricing mechanism which paid the producers less for their products than the official prize on the world market. The difference which amounted to a form of hidden, but nevertheless known tax was reinvested in the parastatals or directly "in the country's industrial and infrastructural development (ibid 491)" . More than half of the state's investments came from the Caisse de stabilisation (Caistab) (quoted from Mahieu 1990: 130-8). But the official rhetoric that development programmes in the realm of infrastructure, health and education were financed by these funds, did not always come true. In reality, many leading managers used these funds either for self-enrichment or for servicing a political and ethnic clientele. As most of the lucrative management positions were held by Baule functionaries, they contributed to further Baule hegemony which had been skilfully constructed by the President over the years. The deep ambiguity of this fiscal praxis resulted in the deepening of social cleavages reversing the proclaimed aims of state policy. The critics grew ever more vocal, the more it became obvious that access to resources, credit facilities and modernisation procedures were intimately linked to the political machinery of the party. Those who were excluded from it were marginalized and left hopeless. Since their numbers grew, the regime came under fundamental pressure during the economic crises of the 1980s when these clientelistic structures dwindled or got out of control.

After 18 years of expansion and growth of the economy from 1960 to 1978 [15], the next 20 years were characterized by pauperisation, social insecurity and ecological crises. The crises came into the open when the prizes for cocoa and coffee fell drastically on the world market. Compared with the 7% growth in the years before, in the period from 1980 to 1991 the annual growth rate in the agricultural sector fell

[15] The following quantitative informations are based on Jütting 1996, 121 ff.

to 1.2% (ibid.S. 120). This meant, that the income of the state was drastically reduced from 40% in 1977 to 1% in 1987. In addition, the debts of the state amounted to 52% of the BSP (see Bédié 1999:205) which brought the World Bank and the IMF into play. They recommended the following: 50% devaluation of the CFA; thorough reforms of the Caistab and the CGPP and the introduction of a multi-party-system which Houphouet had to concede. In fact, he had always championed against the introduction of a multi-party-system because he feared that it would bring about ethnic conflicts which was a standard argument at the time. The real reason however, was his attitude to power since he was convinced according to Bédié, that "*le pouvoir ne se partage pas*" ; an argument which he shared with many other autocratic African rulers.

3b.) From the "miracle ivoirien" to the "debacle ivorien".

Houphouet's fear that democratisation increased the potential for conflicts in all domains of society became true. But despite its increase in social tension it allowed more people to participate in the discourse of the country's political future. Whereas it seems to me that most opposition parties still had to find their role in defining programmes and visions for future development, free and quite critical media guaranteed the publicity of issues which had not been possible before. The principles of clientelism, of corruption and class antagonism were frankly discussed and related to the economic ills of the country. The wave of pauperisation that had occurred in a formerly rich country with an affluent bourgeoisie and a substantial middle class was of shocking dimension. According to Grootaert (1994, quoted in Jütting 1996) the percentage of the poor increased in 7 years (from 1985 to 1992) from 30%. to 60%. Other estimates are more conservative, but not less telling. Whereas in 1985 only 10% of the country's inhabitants lived in poverty, in 1995 the rate had soared up to 36.8% [16], that is more than a third of the population lived in abject poverty. The extent of the crises was distributed differently among social groups and between town and country. Not surprisingly, people in the countryside were less affected than in town. Although among the town dwellers even better off families were affected, they were hit less hard than the poorer section of the population, to which most migrants belonged. Those urban households from abroad, whose members stayed illegally, experienced the greatest financial loss: the ratio among them ran to 44.7% whereas only 35,4% of Ivorian households were considered to belong to the urban poor (Akindes 1999: 130).

This fundamental crises of the economy confirmed warnings that Samir Amin (1967) issued 30 years ago. He had pointed out that the unrestrained growth and capitalist exploitation of the Ivorian model, would lead to a society without development which would not be able to survive on the long run. The consequences of the ideology of unrestrained growth and expansion made themselves deeply felt

[16] For a more detailed quantitative break up, see Schuerkens 2001: 50-58.

in ecological as well as in social costs. The disregard of sustainability concerning the natural resources of the country contributed substantially to the near extinction of the rain forest. Former dense forest areas had been radically decimated and turned into cocoa and coffee plantations which led to a total loss of forest from 13 mill. ha to 2.5 mill. ha over the last 30 years (Jütting 1996:121).

That a disastrous ecological policy is also uneconomic is proved by the decline of the once highly reputed cocoa and coffee belt in the triangle between Dimbokro, Daoukro and Agnibilekrou which no longer exists. The degradation of soil, increasing overpopulation and the ageing of coffee bushes put the region to a near collapse when prizes tumbled on the world market. Since a rejuvenation of these old plantations was considered uneconomic, the wave of internal migration to the Western part of the country which had already begun during the 1970s, did increase tremendously. Many Baule villages are depleted while most of their inhabitants live permanently among the Bete, Dida and Gouro, being followed by their former labourers who are now producers on their own terms. Through this internal colonization, the Western region of the country has been thoroughly transformed. In many areas does the local population find herself in a minority position which leads to increasing conflicts and even violence. The situation is tense, social unrest and political strife are common. It is here where the success of the FPI was greatest. The victory of Laurent Gbagbo in the Presidential campaign signals therefore a kind of new beginning. The Ivorian miracle with its accompanying conditions of Baule hegemony, autocratic state power, best represented by Felix Houphouet-Boigny, and a flourishing, unrestrained capitalism has come to an end. The economy of expansion has turned to an economy of atrophy which asks for new strategies. But the challenge for the new government does not refer to economics alone, since a new consensus regarding the future of inter- and intra-ethnic relations as well as well as class relations is urgently needed. The very notion of national identity oscillating between the nationalist idea of Ivoirité and the liberal vision of a multicultural community has to be resolved.

4. Citizenship, national identity and multiculturalism

Although the term multiculturalism has been applied predominantly in Industrial Societies, it is a useful term for understanding the formation of national identity in Ivory Coast. In the European context multiculturalism means the juxtaposition of different autonomous cultures which are linked to a dominant culture on unequal terms: Ethnicity however refers to members of the same culture belonging to the same nation state. While multiculturalism is conceived of as a challenge, a process of negotiation for inclusion which turns outsider into insiders, ethnicity is inter alia considered as a form of mobilisation and contestation for economic and political benefits among insiders. Like in many African countries, under Houphouet ethnicity

had been banned as an official topic out of fear of ethnic conflict and violence. It was sacrificed on the altar of national unity, peace and solidarity, but quite active in the underground as the accusations and counter-accusations by politicians reported in the media during the election campaign suggest.

While ethnic struggles are fought on the local and regional level, multiculturalism – although the term multiculturalism was hardly used in public – plays a more important role on the national level. Due to the large diasporas which have developed in Ivory Coast over the years, it is a burning issue. In contrast to Western countries, reservations against multiculturalism are rather voiced from above than from below, that is from the diaspora communities concerned. On the political level, it is directly linked to problems of national identity and citizenship. What is of interest in this discussion is the fact, how attitudes towards the nation have changed. Shortly after independence, the nation seemed to be rather imaginative, whereas 40 years later is has been filled with concrete experiences of most of its citizens.

Although primordial loyalties to ethnic groups and regional localities are still strong, processes of homogenisation among the diverse populations of the country have occurred. To be an Ivorian is no longer fictitious, but is rooted in the understanding of special (cultural) characteristics which are at the basis of Ivoirité. The term, undefined as it is, signals a process of essentialising culture which reminds one of all the other cultural movements, like Negritude, Authenticité etc. which developed as a reaction to colonialism. The interesting point in the concept of Ivoirité is, however, its direct association with the idea of national, not particularly African identity. It is not used in confrontation with European culture, but marks the boundary between one's own nation from other nations. Ivoirité is a concept of homogenisation in regard of one's own society and of differentiation vis a vis other societies. It has substituted the wide spread enthusiasm for Panafricanism which was popular at the time before and shortly after independence, with a concern for nationalism.

Although Houphouet had never been a defender of Pan African ideas or of political unions, in practice he exercised a very liberal policy of migration and citizenship. In the first phase of capitalist expansion between 1960 to 1978, foreigners were welcomed and easily integrated. Whereas during the economic crises of the 1980s, a remarkable shift occurred. Laws regarding the right of citizenship were tightened and conditioned, like e.g. linked to party membership in the PDCI and from 1994 onwards the "carte de sejour" was introduced. Multiculturalism was either addressed to in bureaucratic or jural terms, but became politicised only in times of election. A similar case were the recent elections in Zambia which underline the fact that the contestation and negotiation of citizenship as a popular strategy of exclusion from power is not characteristic for Ivory Coast alone, but seems to become a recent tendency in African election campaigns. President Kaunda, who for more than 20 years was considered as the father of Zambian independence, was forbidden to run for a second mandate on the grounds that his father was not a Zambian. Both cases

document – apart from the every day political contests – that significant changes in defining citizenship and nationhood have taken place. While in France as well as in the former French colonies "the nation was seen as a territorial community and the criterion of jus soli was used to grant citizenship to those born in its territory" (Shafir 1998: 17), the cases of Ouattara and Kaunda mark a change to jus sanguinis, which defines rights to citizenship according to descent like in Germany. This change from an open liberal practice to a more restricted one falls back to the drawings of colonial boundaries which freezed social situations which had always been quite flexible. The postcolonial states of Ivory Coast and Zambia thus reaffirm colonial policies by voting for exclusion instead of inclusion of foreign born citizens. In times of globalisation this seems to be an anachronism, but becomes understandable as part of the dialectic between the local and the global. Citizenship as part of civil rights, defends – not only in Africa but in the West as well – local notions of rights, of belonging and identity and can therefore be a powerful weapon against intrusion – of migrants and political aspirants.

Bibliography

AHLERS, INGOLF UND LOTHAR HEIMBERG, 1982, *Elfenbeinküste.* In: Handbuch der Dritten Welt, ed. by Dieter Nohlen and Franz Nuscheler, p.143-163. Hamburg.

AKINDÈS, FRANCIS, 2000, *Inégalités socials et régulation politique en Côte d'Ivoire.* In: Politique Africaine 78: 126-141.

AMIN, SAMIR, 1967, *Le développement du capitalisme en Côte d'Ivoire.* Paris.

BAYART, JEAN-FRANCOIS, 1993, *The State in Africa. The Politics of the Belly.* New York.

BÉDIÉ, HENRI KONAN, 1999, *Entretiens avec Eric Laurent.* Paris.

DOZON, J.P., 1974-75, *La problématique rizicole dans la région de Gagnoa.* Orstom, Abidjan.

JÜTTING, JOACHIM, 1996, *Soziale Begleitmaßnahmen im Strukturanpassungsprozeß: Erste Erfahrungen in der Côte d' Ivoire nach der Abwertung des Franc CFA.* In: Afrika Spektrum 31: 119-136.

LUIG, UTE, 1985 *Orale Tradition als Interpretation von Geschichte. Die Sage von Aura Poku.* In: Anthropos 80, S. 101-124.

MAHIEU, F. R. 1990, *Les fondements de la crise économique en Afrique.* Paris.

SCHUERKENS, ULRIKE, 20001, *Transformationsprozesse in der Elfenbeinküste und in Ghana.* Münster:

SCHULZ, MANFRED, 1979, *Arbeitskraftreservoir und Pflanzerökonomie am Beispiel der Verflechtung von Obervolta und der Elfenbeinküste.* In: Die Überwindung der ländlichen Armut in der Dritten Welt, ed. by Rolf Hanisch and Rainer Tetzlaff, p. 83-114. Frankfurt.

WOODS, DWAYNE, 1999, *The Politics of Organising the Countryside: Rural Cooperatives in Côte d'Ivoire.* In: The Journal of Modern African Studies 37,3: 489-506.

CREOLIZATION AND THE LESSONS OF A WATERGODDESS IN THE BLACK ATLANTIC

ALEX VAN STIPRIAAN
Universidade de Roterdão

In recent years creolization has been employed by anthropologists and sociologists to describe the effects of globalization.[1] This was particularly stimulated by the work of the Swedish anthropologist Ulf Hannerz. In a much-quoted article in the late 1980s, he described the worldwide cultural interaction resulting from globalization as a 'world in creolization'.[2] He, and a growing number of researchers in his wake, have employed this concept to describe contemporary cultural innovations resulting from global interactive processes. It is also increasingly used as a term in the post-modern preference for hybridity. The renowned sociologist Stuart Hall has referred to the 'aesthetics of creolization' and the anthropologist Vertovec has noted that contemporary cultural phenomena 'are more globalized, cosmopolitan and creolized or hybrid than ever'.[3]

Creolization, in their vision, is a kind of hybrid mixture that increasingly binds the world together. This has been accompanied by the abandonment of what social scientists once referred to as cultural essentialism and the desire for authenticity

[1] See, for example, J. Fabian, 'Popular culture in Africa: findings and conjectures'; *Africa* 48:4 (1978), or H.G. Siebers, *Creolization and Modernization at the Periphery: The Case of the Q'echi'es of Guatemala* (PhD diss. Nijmegen 1996).

[2] Hannerz (1987).

[3] Stuart Hall (1991:39); Vertovec quoted in Cohen (1997:128). In his analysis of the *Black Atlantic* Paul Gilroy (1993:46) eloquently rejects 'ethnic absolutism' and pleads for the creativity of 'creolization, métissage, mestizaje and hybridity'. This is taken to impassioned heights in Salman Rushdie's defence of *Satanic Verses*, in which the term creolization does not in fact occur: 'If the *Satanic Verses* is anything, it's a migrant's-eye view of the world. It is written from the very experience of uprooting, disjuncture and metamorphosis (slow or rapid, painful or pleasurable) that is the migrant condition, and from which, I believe, can be derived a metaphor for all humanity [...] The *Satanic Verses* celebrates hybridity, impurity, intermingling, the transformation that comes of new and unexpected combinations of human beings, cultures, ideas, politics, movies, songs. It rejoices in mongrelization and fears the absolution of the Pure. Mélange, hotchpotch, a bit of this and a bit of that is how newness enters the world. It is the great possibility that mass migration gives to the world, and I have tried to embrace it. The *Satanic Verses* is for change-by-fusion, change-by-conjoining. It is a love song to our mongrel selves' (Rushdie 1991:394). In descriptions like this of post-colonial, post-modern identity, creolization represents 'a syncretic process of transverse dynamics that endlessly reworks and transforms the cultural patterns of varied social and historical experiences and identities. The cultural patterns that result from this "crossbreeding" (or cross weaving) undermine any academic or political aspiration for unitary origins or authenticity' (Balutansky & Sourieau 1998:3).

when discussing non-Western cultures. Cultures are now generally viewed as 'work in progress', in which growing numbers see creolization playing a central role. But what kind of phenomenon is this?

I will not go into the etymology of the term creole, nor on its socio-historical development in the Americas, where criollo/crioulo/creole arose as a term in the sixteenth century to denote everything and everyone born in the Americas which was not originally indigenous. However, it was not until the late nineteenth century that the term was used in an active sense, creolization, by linguists who used it to describe the linguistic genesis of completely new languages in the Caribbean as a result of socio-cultural interaction between Africans, Europeans and Amerindians since the first days of the transatlantic slave trade.

Here they found complete, recently created languages and discovered a kind of laboratory situation in which every phase and aspect of the entire process of language formation, transformation and acquisition, even 'language death' could be examined.[4] Indeed the study of creole languages – known as creolistics – has become a separate and not unimportant branch of linguistics which has seen a number of hard-fought debates over the years.[5] This focus on creole languages led gradually to a shift in interest from creole itself to the process of becoming creole, or creolization. While for a long period this retained a specifically Carribean connotation, the results of this research acquired increasingly universal dimensions as the linguistic analyses became more abstract and model-oriented.

The three debates in creolistics of particular relevance to research on creolization focus on simple, yet fundamental issues: how and where do creole languages evolve; how fast is the process and when does it end; and what is the principal impetus for the development of a creole language. By replacing the word language with culture it is possible to extrapolate these linguistic questions to culture in general, resulting in the following.

---

[4] Apart from various dictionaries of languages spoken by slaves and their descendants in various countries, the earliest linguistic study was probably by J.J. Thomas on the Trinidad dialect, *The Theory and Practice of Creole Grammar* (London 1869).

[5] The use in the Atlantic area of the term 'Creole' or creole language to describe what were originally thought of as bastardised European languages dates from the seventeenth century (Chaudenson 1977:273). Examples occur in various Caribbean colonies in the eighteenth century of writers with more than a passing interest in the structure of the local creole language, which increased in the nineteenth century (e.g. J.M. Magen, *Grammatica over det Creolske sprog* of 1770 and J.J. Thomas's study on the Trinidad dialect, *The Theory and Practice of Creole Grammar* of 1869). Yet creolistics, the study of the process of creolization, is generally thought to have begun at the close of the nineteenth and start of the twentieth century, especially following the studies by Schuchardt, Hesseling and Jespersen (See Reinecke 1977; Meyer and Muysken 1977; Plag 1995:17). In the 1930s the study of pidginization and creolization became a serious aspect of linguistics, albeit somewhat marginal. The foundation of an international research centre for Creole studies at the University of the West Indies in Jamaica and the organisation of the First International Conference on Creole Language Studies in 1959 represented a definitive academic breakthrough for creolistics. Since then, it has acquired its own respectable place in linguistics and has proved especially vital for the theory of language formation (Reinecke 1977:viii). Recent debates on creolistics are discussed in Hymes (1971), Valdman (1977), Woolford & Washabaugh (1983), Byrne & Holme (1993), Arends (1995).

Depending on the degree of power imbalance and/or numeric or other demographic discrepancy between groups ignorant of each others culture, the process of creolization is preceded by the emergence of a so-called pidgin. This rudimentary contact language (culture) has limited use and consists of a highly simplified and reduced linguistic system, in our case therefore a cultural behavioural or social system; the native culture remains dominant. As contacts develop from a sudden clash between different cultures of which at least one is outside of its original environment, power becomes unevenly distributed and, depending on the social-psychological distance from the dominant group, creolization may begin. If that distance is relatively small, a shift towards the dominant culture will take place, eventually resulting in the disappearance of the pidgin. In linguistics this is described dramatically as 'language death' so that we could adopt the term 'culture death'.[6] If, however, the distance from the dominant culture is great, then a genuinely new culture may emerge.[7] This occurs when subsequent generations are no longer able to maintain their forebears' primary culture. The pidgin then becomes their primary culture. When this happens it necessarily experiences a rapid expansion; it no longer serves a limited purpose and has to accommodate every aspect of life.[8]

The speed of this process is the subject of considerable discussion. Some claim that the transition from pidgin to creole is completed within a single generation, based on the universal principle of language (c.q. culture) acquisition, the so-called bioprogram innate to every child.[9] Today, linguists who take social and historical circumstances into account increasingly agree that, whatever the context, creolization is far more gradual, sometimes taking as long as two centuries, and that the speed differs in different segments of the language (c.q. culture). Bilingualism (c.q. bi-culturalism) can therefore continue for several generations, although steadily declining.[10]

---

[6] In fact Warner-Lewis warns against being too quick to refer to language or culture death, as is often done with West African languages in the Caribbean. Despite the cultural rigidity of the slave system, conditions existed for the survival of African languages and cultures in the New World. Moreover, all migrants carry and transmit various parameters of knowledge and conditioned motorial skills through memories and somatic behaviour. 'The assumption that African languages died out once a slave was "seasoned" derives ultimately from racist premises that dissociate Africans from culture, cultural loyalty, an affective being, and intellect' (Warner-Lewis 1996:212-3).

[7] The role played by social-psychological distance has emerged particularly in research into second language acquisition (T2) among Turks in Germany. This description is largely based on Voorhoeve & Lichtveld (1975:273); Charry (1983:19-20); Wekker (1989a:4).

[8] Pidgin is the product of inTER-action between different cultures, creolization is the subsequent process of inTRA-action, inwardly directed interaction, forming a sense of community, rules and structure. Where a large distance separates the dominant culture, inTRA-action will also be substantial and creolization extensive; and vice versa. Some linguists describe this as 'focusing' – various aspects of form and content dominate in the formation of a new culture based on the direction in which the group identity develops, whether a European or an African direction (LePage 1977:239; Mühlhäusler 1995:245).

[9] This is known as the Language Bioprogram Hypothesis (LBH), propagated by Derek Bickerton (see e.g. *Roots of Language*, Ann Arbor, 1981).

[10] See Plag (1995), Arends (1995), Chaudenson (1992). Arends (1993:374-5) refers to a 'differential (as opposed to monolithic) process' of creolization. That is, divergent rates of creolization for different aspects of the process, depending on the degree of conflict or acceptance a particular innovation receives from the

Finally, the debate about the structure and direction of the creolization process focuses on whether creolization is a merger of different language (c.q. culture) systems or a compilation or combination of languages (c.q. cultures) (see Chaudenson 1992:47 ff.). This discussion has also spilled over into the social sciences, although it has hardly led to the kind of further refinement or theoretical substructure developed in the field of linguistics. Among linguists the discussion is known as the substratum-versus-superstratum debate. In the case of the Carribean, the question is whether Africa or Europe dominated the formation of the creole language (c.q. culture) and whether, and if so how this has shifted in the continuum between the two extremes of the socially-deprived African pole and the dominant European pole, known as the prestige or target language (c.q. culture). Where a language shift occurs towards the social and economically dominant extreme this is known as decreolization. With a little effort this process can be quantified and measured, although in practice the situation is rather less predictable. Thus it has become evident that it is not just the language that operates on a continuum, this applies equally to the speakers. What is measured therefore depends to large extent on the context (DeCamp 1977, Winford 1994). Varying demographic patterns, power imbalances, social differences and distinctions between cultural segments all play a role (see Alleyne 1988, 1994). Moreover, the relatively simple continuum is actually made more complex by the presence of other cultures than the African and European – such as indigenous and Asian cultures – as well as the 'global culture' that plays an increasingly major role. Language shifts, and in our case culture shifts, are therefore not by definition decreolization; they may equally point to recreolization, for example under the influence of cultural nationalism, or a new phase of progressive creolization. At the same time, the discussion also has an ideological dimension. After all, as some have noted, the fact that it is taken for granted that the European extreme is the superstratum, prestige or target language (c.q. culture), suggests at least a degree of Euro-centrism (Warner-Lewis 1996:209).

The creole continuum model that Ulf Hannerz adopted in the 1980s has been presented in growing numbers of publications as the ideal concept to describe and analyse the expanding cultural connections and networks of today's increasingly globalized world. In the functioning and positioning on this creole continuum, a central factor is power imbalance, generally referred to in terms of the relation between the centre and the periphery. Yet, remarkably, creolization is also used to describe cultural interaction and merging, even by Hannerz, as illustrated by his

groups concerned. Thus Arends concludes that with Sranan, which many linguists consider one of the most interesting creole languages, creolization is more a question of second language acquisition in a process extending over one or two centuries (Arends 1993:374-5). In a highly practice-oriented comment on the rapid-versus-gradual creolization debate Warner-Lewis (1996:194) noted that it is sometimes difficult to determine whether a person is a second or fourth generation creole speaker, depending on the paternal or maternal line. Moreover, she continues, it should not be forgotten that the generational sequence from pidgin to mature creole language is highly schematic, since in everyday life the generations obviously mixed and communicated with each other.

remark that '[a]long the entire creolizing spectrum, from First World metropolis to Third World village, [...] a conversation between cultures goes on' (Hannerz 1987:555). In this sense, creolization is therefore more a continuing intercultural conversation – although within the asymmetry of centre-periphery relations – than a description of confrontation and struggle.

This leaves the term creolization in a romantic – or perhaps politically correct – 'learn-so-much-from-each-other' kind of world. Yet the reality is quite different. In fact, and more importantly here, the discussions in creolistics provide plenty of suggestions for alternative options to the use of terms such as 'harmonious mixture' in this analysis. For example, the emergence of pidgin and creole languages depends totally on an unequal demographic and power balance, and on a social-psychological distance from the dominant power. Moreover, the use of terms such as decreolization, differentiated creolization and language death in linguistics is more suggestive of an erratic process of struggle, selection and survival, than of a relatively harmonious intercultural conversation. Some aspects of this process are well illustrated by the history of the water goddess of Suriname and West Africa.

African water goddesses

Gods and especially goddesses associated with water occur in many cultures across the world and sometimes display remarkable similarities. Where this is most evident is in the African cultures on either side of the Atlantic Ocean – a logical consequence of the shared history of the slave trade and slavery, with its resultant forms of cultural interaction.

The evolution of the pan-African vision of water goddesses into a mermaid-like creature is often attributed to the existence in both Carribean and West African waters of manatus that occasionally surface unexpectedly and the female of which, especially when seen by moonlight, is reminiscent of the human form (Salmons 1977:8, Wendl 1991:105). It has also been suggested that the appearance off the West African coast of European ships with imposing figureheads of mermaids and other mythological figures contributed to the development of the image too (Salmons 1977:8, Drewal 1988b:104, Wendl 1991:102-5, Kramer 1993:227). And naturally, European folklore, related by sailors, would also have had an influence.

Both in the Carribean and the African vision, the water goddess is described as an extremely attractive, immeasurably wealthy mermaid-like woman with long, generally smooth hair and a relatively light skin residing in a paradisiacal underwater world. Some have suggested that this represents the ultimate reversal of the everyday reality of her adherents (Wendl 1991:12-4, Kramer 1993: 226-39). Sometimes the goddess abducts people in or on the water and brings them to her underwater palace. Occasionally she is surprised – almost always by men – as she sits on the shore holding a mirror and combing her hair. She immediately darts

away, leaving her comb and other attributes behind. Invariably she then reappears in the man's dream to demand these back. If he obeys and keeps their meeting secret, and if he promises to be her faithful lover, she will make him rich. But if he refuses she will bring bad luck to him and his family.

Even without the initial shoreline meeting, the water goddess may visit people, generally women, in their dreams and they too will become rich if they obey the goddess and remain faithful to her. The water goddess is worshipped with all kinds of ritual offers, often consumer goods, but she is best consulted through a specialist and communicates to her adherents by taking possession of them during trance dances.

In fact there is not just one African water goddess, but many, even in a single society. Yet in almost all these societies a general, or rather all-embracing name has emerged and/or it is absolutely clear which deity is the most important. Here the similarities between West African and Afro-Carribean water goddesses, or rather water mothers, end. So first a review of their creolization history in Suriname.

Watramama

Between around 1650 and 1830 some 213,000 slaves were transported to Suriname from the area that ranges from today's Senegal to Angola (Van Stipriaan 1993:314). Yet, a key factor in the creolization process is that these transports did not consist of a balanced mix of Africans representing the continent's various cultures. In general the slaves were taken from four major areas which were refered to with generic ethnic names. [11]

[11] This is not to imply that these were the only African peoples (see following note). In 1835, for example, Teenstra recorded a further fourteen different ethnic groups, noting qualities then useful to slaveholders but which now reveal aspects relating to creolization. Thus he described the Luango as 'submissive, good workers', but prone to run away if given too much work and unable or barely able to learn 'the Negro-English language'; the Papa were 'more sensible than other tribes', brave, strong, good-natured, hard-working and 'open', although Teenstra complained of their excessive liking for strong drink; Cormanti were generally good workers, but short-tempered and proud as well as 'keen on dancing to exhaustion'; the Mande (Mandingo) were 'from a good nation' and 'quick to learn the new way of life' (Teenstra 1835 II:180-84). His remarks reveal that the Luongo were the most reluctant to merge with other cultures, while Mandingo culture merged with the least difficulty. As the first to arrive, it is hardly surprising that little pressure was placed on the Luango to adapt, while the pressure on the Mandingo, the last to arrive, was the greatest. The other ethnic groups mentioned by Teenstra are the Damakuku ('extremely stupid and bad people'), Sokko ('unusually stupid, but good-natured and loyal' – these included some Moslems), Pombu ('not among the best types'), Abo ('willing and hard-working, but unusually gluttonous'), Gola (among the 'best slaves'), Gangu ('a good, strong race of Negroes, but unusually vindictive when angry'), Tiamba ('willing and strong'), Pré ('good workers'), Wan-Wie ('good-natured and submissive') and Temné ('willing and good workers, more sensible and inclined to defend their own interests than other tribes'). According to Teenstra, most of these groups were only found in Suriname in limited numbers.

Table 1 Embarkation area for Africans bound for Suriname

Area	Collective ethnic name	Percentage in slave import
Luango between Cameroon and Angola	Luango (Luangu)	*c.* 30 %
Slave Coast Togo, Benin, West Nigeria	Papa	c. 15 %
Gold Coast Ghana	Cormanti (Kormanti)	*c.* 30 %
Ivory Coast and Grain Coast (also Windward Coast) Guinea, Sierra Leone, Liberia, Ivory Coast	Mandingo (or Mande)	*c.* 25 %

(NB, percentages are only indications)

Table 2 Arrival of Africans in Suriname 1675-1803 (on Dutch ships)

Period	Mandingo	Cormantin	Papa	Luango	total
1675-1699	–	1 %	38 %	61 %	*c.* 19,000
1700-1729	–	26 %	62 %	12 %	*c.* 26,000
1730-1759	25 %	41 %	8 %	26 %	*c.* 68,000
1760-1803	39 %	27 %	1 %	33 %	*c.* 70,000

Compiled on the basis of Postma (1990:122-123, 186, 212, 305-349); the embarkation port of an average of 14% of the slaves was not known. In addition, between 1791 and 1827, at least around another 25,000 Africans were shipped in non-Dutch vessels semi-legally. These were probably mainly Mandingo and Luango. A few thousand others were smuggled in illegally (see Van Stipriaan 1993:314).

Luango slaves were transported to Suriname throughout the period in relatively large numbers and formed almost a third of the total. Papa were transported in large numbers only in the early period, and hardly any arrived after 1730; they formed no more than a sixth of the total. In the course of the eighteenth century Cormanti began to be transported instead of Papa, forming a third of the total. Another substantial group, the Mande or Mandingo, formed around a quarter of the total, although these were latecomers in Suriname so that, despite their numbers, they had to struggle harder to make their mark on Afro-Surinamese culture than the groups that preceded them.

One of the remarkable aspects of this process is the powerful influence of the Papa, despite the relatively small number that arrived in Suriname from Africa, albeit in an early period. This is clearly reflected in the introduction of the water goddess Watramama in Suriname. Around 1775 Jean Nepveu, a perceptive observer and later governor of Suriname, noted that 'the Papa [12] [...] have introduced certain diabolical practices in their romps and dances, which they have transferred to all the other slaves, [...] which is generally known as Watermama' (Nepveu *c.* 1775:232). This description is the first in which the term *winti* occurs, in this case mainly in relation to the trance dance for Watramama. In contrast, Nepveu's contemporary, Anthony Blom, noted that participation in this strictly prohibited Watramama dance was far from general among the slaves 'since they are traditionally from different nations, those of one not trusting the other' (Blom 1787:389). It seems that the intercultural acceptance of this originally Papa cult was not a smooth process.

Yet the increasing frequency with which, despite the prohibitions, the likes of Watramama in particular and her cult are mentioned in the colonial sources suggests that these formed the core of what might in the early stages be termed a common pidgin culture, while the local African cultures, or significant parts of these continued to survive for long periods. The central place of the water goddess in this development is hardly surprising, given the overwhelming role water played in the lives of the slaves (Van Stipriaan 1994, Oostindie & Van Stipriaan 1995). They had come to Suriname across the water, and the plantations they were forced to build and maintain lay along the river, so that their most traumatic task centred on an endless battle against floods. Moreover, many Africans knew the water goddesses from their original cultures and from their contacts with indigenous Surinamese peoples they learned that Surinamese waters had been inhabited by water goddesses before they arrived.

So despite the strict ban on the Watramama cult, despite the characteristic use in this rigid slave system of (ethnic) divide and conquer tactics and excessive violence, and thanks probably also to the almost total failure to evangelise among Suriname's slaves until well into the nineteenth century, it was possible for an Afro-Surinamese culture to develop far removed socially and psychologically from the colonial culture, with winti religion, including the originally Papa cult of Watramama, at its core.

Since each ethnic group was apparently able to retain its own gods and rituals for a long period, and since a kind of cultural hierarchy existed with the first African cultures to arrive taking a dominant position, the circumstances were right for creolization. It was necessary to overcome the mutual differences in order to struggle for space and rights in and outside the system. Moreover, the slaves gradually

[12] Also mentioned were 'Nago, Arada and other slaves generally known by the name Fidase slaves'. These groups were often referred to with the generic name Papa; Fida was the Dutch name for the Ouidah/Whydah of today's Benin, former Dahomey.

developed in this process into peasant-like communities, settled on particular plantations in which they now had an interest of their own (Van Stipriaan 1995).

Ethnic-cultural differences gradually became blurred, even if only because many would have found it difficult to find a partner of the same ethnic background. In everyday practice slaves from different African cultures were forced to make all kinds of cultural selections, adaptations, mixes and innovations. Yet this does not mean that the ethnic-cultural differences disappeared. They simply shifted from everyday, material reality to the metaphysical level by being transformed into rituals. Thus a pantheon of gods and deities (*winti*) emerged comprising Luango winti, Papa winti and Cormanti winti, each with their own language, rituals and apparitions, whose adherents communicated with their own songs, dances and rhythms (see e.g. Voorhoeve & Lichtveld 1975:52; Wooding 1979, Price & Price 1980:178-80). Clearly this shift opened the way for the creation of common ground in everyday life.

In fact, in this creolization process Watramama appears to have lost her prominent and, for many, threatening position and character. Perhaps this reflected the decline of the importance of water in everyday lives of the slaves, while the role of the soil increased: it was in the soil that successive generations lay buried. Gradually, a kind of peasant existence emerged. Perhaps this was why Mother Earth, Mama Aisa, developed into the prominent goddess she is in today's winti pantheon. Meanwhile, Watramama also lost her specifically Papa identity. In one respect she emerged in the hierarchically less prominent terrain of 'Indji' (Indian) winti; in another she began to take on Cormanti elements as well as Papa, and might inadvertently speak through the mouths of possessed dancers in an esoteric Luango language (Wooding 1972:179). Remarkably, therefore, while she went through an unmistakable process of creolization, through this mixture she also lost some of her distinctive identity, making it difficult to place her in the hierarchy and eventually forcing her into the margins. By the same token, she also lost the element of danger and acquired a gentler role as the intermediary between the human world and Mama Aisa (Stephen 1985:48). [13]

---

[13] While the ban on performing the Watramama dance remained in place, plantation owners gradually became increasingly tolerant in the nineteenth century. Klinkers concludes that they no longer viewed the dance as a real threat (Klinkers 1997:63-5). As late as 1744 Watramama was still described as a demon (*spooksel*). If her adherents did not follow her instructions to the letter, 'the Watermama would soon make their child or husband etc die or inflict some other evil' (*Ontwerp* 1744:317). A century later, an observer described a more gentle, conciliatory approach: 'the WATERMAMA [is] a god in whose influence they believe and whom they worship avidly. Because they make all kinds of offers of drink and food to her. When I inquired, they depicted the Watermama as a beautiful Indian with a child; why not a Negress, which was oddly denied, I do not know. She is crowned with waterlilies, about which hummingbirds flutter with feathers made of precious stones glistening in the setting sun. The son of the wilderness makes offers of drink and food, with perhaps the same devotion as a Christian says an Ave Maria; and if the ceremonies they perform appear ridiculous to our eyes, the care with which they are executed reveals that these are a serious matter and that is after all what is most important' (*Iets over Suriname* 1854:156). Around 1900 the governor appears to have given personal permission for a dance to celebrate the return to the real world – foretold by a *wintiman* – of a woman who had been abducted years previously by Watramama and taken down to her underwater palace. Indeed, the governor insisted on attending the ceremony himself, although a group of missionaries eventually managed to dissuade him (Van Lier *c.* 1920:15-8).

Clearly, these interpretations are based to some extent on conjecture and require further research. The principal purpose here is to show that the creolization process which transformed the water goddess probably began with a reduced pidgin phase in which her Papa background remained the most prominent, recognisable feature. Clearly, also, this did not take place over a single generation, since large groups of slaves still distrusted the cult in the late eighteenth century; which indicates, moreover, that the mixing of cultures was not always a harmonious and egalitarian affair. Indeed, it seems that creolization may also involve an element of unification and innovation featuring the explicit airing of ethnic-cultural differences in rituals. Furthermore, changes, or shifts may not necessarily represent decreolization towards the social and economic dominant culture, given that European colonial culture was (almost?) entirely uninvolved.

Nevertheless, after slavery, and certainly in the twentieth century, as mass evangelism, Western education and general government policies took hold, winti religion, including Watramama, became marginalised, especially in the towns, retaining its position only in lower-class folk culture. In recent years, however, it has begun to reemerge from this position. Slowly but surely, the partially Westernised Afro-Surinamese intelligentsia has begun to reappraise winti as a way of life and a form of spirituality relevant to them. It should not be forgotten that the prohibition of winti worship – once officially labelled idolatry – was only repealed from the Surinamese legal code in 1971, shortly before independence! Meanwhile, the migrants from Suriname have brought winti to the Netherlands, the country which had banned winti religion and especially Watramama since the eighteenth century. Not only is scholarly interest in the phenomenon increasing; [14] the winti tradition is being upheld with the support of specialists, especially among Holland's Afro-Surinamese, in healthcare, in domestic circles, at meetings and ceremonies. And perhaps most surprisingly, in recent years I have encountered two contemporary depictions of Watramama at leading Dutch museums! [15] She appears, therefore, to have taken some fundamental new steps: for the first time, she has ventured beyond Suriname's borders. As part of what was once a folk religion, she has now forced her way into the spiritual and scholarly experiential world of the upper social echelons in Suriname and the Netherlands, while her image is now displayed Western temples of art and culture.

Are these the final stirrings of a decreolization process? Is this recreolization? Or is this perhaps a new creolization phase? Time alone will tell. Either way, the broad

---

[14] A bibliography several dozen pages long of publications about winti in the Netherlands and Suriname in the period 1970-1991 by Mildred Raijmann, which appeared in 1992, has been followed by numerous studies.

[15] The first time was in 1994, at the *Messenger from the Jungle* exhibition at Rotterdam's Museum of Ethnology, by Surinamese artist John Lie A Fo, who is actually of entirely Asian background. The second time was in 1998 at Amsterdam's Stedelijk Museum in an exhibition of work by the equally non-African but nevertheless very Surinamese painter and sculptor Erwin de Vries. That both artists come from non-Afro-Surinamese backgrounds indicates the degree to which Watramama – and winti in general – has outgrown traditional boundaries.

concept of creolization employed in linguistics is a useful way of showing the various phases of the development of this intercultural phenomenon. And perhaps a clearer insight into developments surrounding the water goddess can be obtained by comparing her history in the continent she originally came from – Africa.

Mami Wata

In West Africa the history of Mami Wata, as she is now generally known, has followed an almost diametrically opposed course to that of Suriname's Watramama. She has developed from a local water goddess within a wider pantheon of gods connected with various societies, into an almost standard, pan-African deity with an autonomous cult, part of a mainly urban and popular folk culture in which the awe that the goddess inspires appears to have precedence over her gentler characteristics. This is not to say that a homogenous, supra-national cult has formed, since all kinds of local varieties still exist. Yet her growing pan-African popularity and the increasing number of publications, films, pictures and Internet discussions, all point in this direction. [16] She appears therefore to have become part of Africa's modernisation and globalization process, and the question is whether this can be expressed in terms of creolization.

Three developments appear to have played a key role. As already mentioned, it is possible that the original West African images of water goddesses were influenced by European images of mermaids and similar figures as early as the sixteenth century. Developments since the nineteenth century can be traced with greater certainty. One is the role of the Kru in today's Liberia, who emerged as intermediaries for European traders along the West African coast, and undoubtedly had a major influence as cultural intermediaries on cultural changes in that part of the continent, which also appears to have resulted in some jealousy and local rivalry (Wendl 1991:115). [17] Thus it has been demonstrated that in some societies the name Mami Wata, itself a pidgin English term, became current after the arrival of Kru traders (Wendl 1991:113-6). [18] Thus the development of a standard image of the

[16] See Salmons (1977); Paxson (1983); Drewal 1989a and b, Kramer (1993); Wendl (1991); Jewsiewicki (1991), Frank (1995), Jell-Bahlsen (1997). A lively discussion of Mami Wata can also be found on Africa H-net, <www.h.net.msu.edu/logs/logsearch.cgi> where contributions can be found under search terms such as mammy, mami and wata.

[17] The Kru were employed on English ships as sailors, guides and intermediaries. At the end of the coastal voyage they were usually paid in kind. They then paddled home in fully-laden canoes, apparently as far as the Congo estuary. Wherever they moored they used their merchandise to trade. It is easy to imagine the impression these Kru traders with their well-stocked and seaworthy canoes made on the coastal societies they visited and that they were thought to enjoy the good will of the water gods. Over the years groups of Kru traders settled along the length of the West African coast where, with their relative wealth, they became especially popular among the women. Around 1875 some 20,000 Kru men appear to have been living along the coast southeast of Liberia, with around 2,000 in southeast Nigeria alone (Wendl 1991:115).

[18] The pidgin English name Mami Wata (from *Mamma Water*) has even enjoyed currency in Francophone countries such as Senegal and Congo, alongside the local names.

pan-African Mami Wata may reflect the influence of the Kru version of the water goddess.[19]

The second major factor influencing the creolization and standardisation of the water goddess is a picture of a woman from Samoa, a snake charmer who appeared in Carl Hagenbeck's freak show in Europe dutring the 1880s. Large numbers of posters appear to have been displayed, eventually finding their way to Africa where, in the course of the twentieth century, the snake charmer became the key image for Mami Wata (Drewal 1988b:38; Wendl 1991:116-21). One recognisable element is the two snakes she holds. In the core territory of the Mami Wata cult, in and around Benin – where Suriname's Papa slaves originally lived – pythons in particular are seen as messengers of the gods and through their ability to predict the future are often linked to Mami Wata (Jell-Bahlsen 1997:108-9). At the same time, her non-African, relatively Asiatic appearance seems to have coincided with the existing image of the water goddess.

In the 1930s paintings and copies of the German poster began to appear in growing numbers. By the 1980s the influence of the original poster could be traced in no less than 41 cultures in fourteen different African countries (Drewal 1988b:96). Clearly a lively market existed for images of Mami Wata. Indeed, Indian businessmen in Africa also cashed in on the trade. They had tens of thousands of posters and derivative prints made in India,[20] resulting in an accentuation of Mami Wata's Asian features and occasionally even merged with images of Hindu gods (Drewal 1988a:121-3).[21] The image of the pan-African water goddess has therefore developed from a mixture of African, European and Asian elements through a process referred to by Mami Wata researcher Drewal as 'one of active interpretation, adaptation, and re-creation, not reproduction' (Drewal 1988b:45).[22]

The third factor influencing the creolization of Mami Wata is Africa's rapid social and economic transformation in the twentieth century, particularly in the latter decades. Urbanisation and participation in globalization processes, such as migration, have enormously influenced and changed family, community and gender relations. The clarity and occasional forced harmony of these traditional links was

[19] Other trading peoples apart from the Kru probably also contributed to the spread of the Mami Wata cult. For example the Ijo, who traded across the entire Niger delta – including in slaves – and sailed canoes carrying as many as eighty people, would also have been influential. The use of Ijo as a ritual language among some peoples in this area appears to confirm this (Drewal 1988b:38).

[20] In 1955, for example, the Shree Ram Calendar Company in Bombay delivered 12,000 copies of the Mami Wata poster to two traders in the Ghanean city of Kumasi (Drewal 1988b:96).

[21] 'Africans determined that there was a direct connection between these Indian images, the beliefs associated with them, and Indians' success in financial matters, just as mermaids and other European icons had been linked with wealth and power' (Drewal 1988b:40).

[22] Paxson (1983:411-5) suggests, moreover, that Mami Wata's popularity has also been stimulated by Arabic Islamic stories of *djinns* – spirits who are able to marry people. 'Although I have found no precise instance of Mammy Water herself being one with a *djinn* of African Islam, the descriptions of both are close: the dual-nature, the powerful and exclusive sexual liaisons, the bondage with promise of gifts' (Paxson 1983:415).

replaced by chaos, ambiguity, aggression, individuality, as well as the unexpected opportunities and innovations of life in an urban environment. Mami Wata embodies all these aspects of modern life, which have always lain dormant in her. She can be as unpredictable and aggressive as urban life itself, she can make people rich, or drop them like a hot potato, she relates to individuals rather than the community and her insistence on unconditional loyalty from adherents is interpreted by some as a signal for new rules of sexual contact. Moreover, especially for women, she can encourage and justify changing gender relations, opportunities for sudden wealth, female priesthood and control by the individual over their own sexuality (Jewsiewicki 1991:133 ff., Frank 1995:340-2, Jell-Bahlsen 1997:118, 126-9).

It has been suggested that Mami Wata symbolises the ultimate 'other' (Fabian 1978:327; Drewal 1988a:101, Wendl 1991:12-4; Kramer 1993:221-7). Because, while she has remarkably human traits, she also has a fish tail, lives in the water, possesses untold wealth and has non-African skin and hair, while the origins of her form can be found in three different continents. So this ultimate 'other' would clearly appeal to those whose experiential world used to consist of a clear 'us' group and a distinct 'them' group, but which now, as a result of urbanisation and migration, has changed into a world in which almost everyone around is the 'other'. Mami Wata is the creolized symbol of the 'other', presenting solutions where the familiar traditional gods no longer suffice.

In fact Mami Wata is not the only option. Islam and Christianity have also expanded enormously in this part of the world, with all kinds of local variants. Mami Wata is certainly the most West African of the three, although she has adopted some Christian and Islamic elements. Nevertheless, the rivalry is considerable and occasionally even violent. [23]

Mami Wata seems therefore to have been the right goddess at the right time for many est African societies as these experienced drastic, ongoing transformations. In the course of this process of change, a creolized Mami Wata emerged from her parochial context and became an autonomous, supra-local god

[23] The popularity of her cult and her rivalry as a woman with the Christian Virgin Mary has incurred the hatred of many Christians who sometimes attack her with every available weapon. This occasionally leads to riots and panic that can cost lives. As in several cases cited by Jell-Bahlsen in Nigeria. 'In one violent attack on a Water Goddess temple, two life-size seated shrine sculptures for the River Goddess Ava were beheaded by fanatic Christians at Ukana near Nsukka in 1992, and there are many more stories of destructions of local shrines, harassment of priests and priestesses, and of burnings African art objects that are associated with non-Christian religious beliefs and practices. Yet, as if this was not enough, various churches also spread vicious allegations particularly against the female river spirit, in their attempt to discredit the child- and wealth-giving Mother Water Goddess. Church leaders charge that Mammy Water, "takes away children", or "kills babies"' (Jell-Bahlsen, Review of V.Castleman's *Mommi Wata, Spirit of the River* [Ottawa 1995] on Internet H-net List for African History 22 June 1998). Meyer also notes that the message spread by some Christian denominations in Africa, like the Pentecostal Church, in their campaigns against Mami Wata is aimed not just against the water goddess, who is portrayed as an incarnation of the devil, but also against the consumer goods associated with her cult, which they also ascribe to the kingdom of the devil (Meyer 1999:164-7).

with a whole cult to herself and her own, expanding pantheon of associated gods and spirits, in part coopted from other religions and mythologies. Meanwhile she has retained a local profile in the form of a consistently wide diversity of local water gods and goddesses with often wide-ranging functions.[24] The same applies to her priestesses and priests, some of whom attract clients from far beyond their own society, or who employ material acquired through networks that sometimes reach out as far as other continents.[25]

In fact, although Mami Wata is now known in around twenty African countries, she has not always developed into a religious cult. This is especially true in the core territory stretching from Cameroon to Ghana, while in a country like Congo her image has become especially popular as an icon representing (individual) hope and success in a rapidly changing and violent world. Successful people place painted Mami Wata figures – produced since the 1970s by specialised artists known as *Watistes* – in their living rooms as symbols of their upward mobility, while the figures also protect against evil and the unknown 'other' (Paxson 1983:417-8; Vogel 1991:116; Jewsiewicki 1991:130). Following the most famous *Watiste*, Chéri Samba, who in fact warns against the temptations of Mami Wata in his work, many Mami Wata paintings have now penetrated the hallows of the international art world in the cities of the West.[26]

The creolization of Mami Wata demonstrates that a potential exists for the processes of globalization and modernity. Meanwhile, she has not lost her local roots, which suggests that here too differentiation has acquired a place in the creolized whole.

In short, creolization occurs where groups from different cultures confront each other with relative suddenness and violence, with intensity and in a situation of power imbalance, resulting in those involved being forced to adopt changes in order to be able to survive together. The familiar frames of references no longer suffice, people feel alienated, surrounded and threatened by the 'others'. This is a process in which decreolization, culture death, merger and recreolization compete for

---

[24] For example, among the Igbo in Nigeria the local name of the water goddess is Ogbuide or Uhammiri, and she is addressed as Eze Mmiri (ruler of the water), while for non-Igbo her name is Mammy Water/Mamy Wata (Jell-Bahlsen 1997:106, 121). Among the Ibibio, also in Nigeria, she is called Ndem Mmo, and is also referred to by outsiders as Mammy Wata (Salmons 1977:8-9). In Congo (former Zaire) she is Mamba Muntu, in Cameroon Mengu and in Sierra Leone Tingoi (Fabian 1978:319-31; Kramer 1993:221-27). Among the Ewe in southeast Ghana and southern Togo '[a] whole row of old deities now appeared in *mami wata's* entourage, all equipped with the attributes of modernity: *mami-densu, mami-tohosu, mami-ablo* etc. As a consequence of extreme syncretism, this pantheon also appears simultaneously in a Hindu version as *mami-vishnu, mami-rama* etc., while Christians equate *mami wata* with the Virgin Mary and assign *mami-josef, mami-jesuvi, mami-gabriel* and other saints and angels to her entourage' (Kramer 1993:235).

[25] See Drewal (1988b:42) and Chesi's description of the famous Togolese priestess Mamissi Koku who was personally received by Ghana's head of state (Chesi 1979:58-87).

[26] Chéri Samba's international breakthrough came in 1989 with the celebrated *Magiciens de la Terre* exhibition at the Centre Pompidou in Paris. Since then his work has appeared many times, including in the Netherlands, for example in *Africa Now* at the Groninger Museum (1991-92).

dominance. The new forms that result are a bundle of contradictions, with people constantly moving back and forth, sometimes flexible, sometimes problematic.

What does the water goddess have to say on the subject? Her Surinamese history shows that ethnic-cultural differences were bridged through ritualisation, meanwhile Watramama herself lost her ethnic specificity and gradually marginalised; her West African history reveals that she can become autonomous and international without cutting her roots in local societies. She epitomises a new identity, adapting to the new context, presenting an alternative to expanding faiths from outside, while absorbing elements from these religions. In short, increasing cultural interaction which eventually leads to a merger of several different cultural traditions may be possible, or may indeed only occur if space is conquered for the institutionalisation of difference, either from below or from inside. That is a process which is not necessarily harmonious, which may continue for generations and which has received a fresh impulse from globalization.

Does this answer my original question and has creolization been shown to be the ultimate analytical concept for this field of inquiry? That is not a claim I would care to make as yet. However, I believe that with a little refinement and adaptation the concept of creolization will contribute to the internal understanding and discussion of intercultural interaction within a context of a-symmetrical power relations. On different sides of the Atlantic the watergoddess gave different answers, however, I think they form part of a creolizing whole.

Bibliography

ALLEYNE, M.C. Acculturation and the cultural matrix of creolization. In D. Hymes, (ed.), *Pidginization and creolization of languages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

ALLEYNE, M.C. *Roots of Jamaican culture*. London: Pluto Press, 1988.

ALLEYNE, M.C. Problems of standardization of Creole languages. In M. Morgan (ed.), *Language and the social construction of identity in creole situations*. Los Angeles: Center for Afro-American Studies UCLA, 1994.

ARENDS, J. Demographic factors in the formation of Sranan. In J. Arends (ed.), *The early stages of creolization*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1995.

ARENDS, J. TOWARDS a gradualist model of creolization. In F. Byrne and J. Holm (eds.), *Atlantic meets pacific; A global view of pidginization and creolization (Selected papers from the Society for Pidgin and Creole Linguistics*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1993.

PH. BAKEr (ed.), *From contact to creole and beyond*. London: Westminster University Press, 1995.

BAKER, PH. (ed.) *From contact to creole and beyond*. London: Westminster University Press, 1995.

BALUTANSKY, K.M. and M.-A. SOURIEAU (eds.) *Caribbean creolization. Reflections on the cultural dynamics of language, literature and identity*. Gainesville etc.: University Press of Florida/Barbados etc.: The Press University of the West Indies, 1998.

BASTIAN, M.L. Married in the water: Spirit kin and other afflictions of modernity in Southeastern Nigeria. In *Journal of Religion in Africa* 27:2 (1997).

BAUD, M. & M.C. KETTING (red.) *Cultuur in beweging. Creolisering en Afro-Caraïbische cultuur.* Rotterdam: Erasmus Universiteit, Studium Generale, 1989.

BAUD, M., K. KOONINGS, G. OOSTINDIE, A. OUWENEEL EN P. SILVA *Etniciteit als strategie in Latijns-Amerika en de Caraïben.* Amsterdam: Amsterdam University Press, 1994.

BAUD, M. *In de schaduw van de bosrand. Over de dekolonisatie van de Latijnsamerikaanse geschiedenis.* Oratie Rijksuniversiteit Leiden, Leiden: Onderzoekschool CNWS, 1997.

BECKFORD, G.L. *Persistent poerty. Underdevelopment in plantation economies of the Third World.* London: Zed Books, 1983 [1972].

BENÍTEZ-ROJO, A. *The repeating island. The Caribbean and the postmodern perspective.* Durham/London: Duke University Press, 1996 [rev.ed. of 1992].

BENÍTEZ-ROJO, A. Three words toward creolization. In K.M. Balutansky and M.-A. Sourieau (eds.), *Caribbean creolization. Reflections on the cultural dynamics of language, literature and identity.* Gainesville etc.: University Press of Florida/Barbados etc.: The Press University of the West Indies, 1998.

BENOIT, P.J. *Reis door Suriname. Beschrijving van de Nederlandse bezittingen in Guyana.* Zutphen: walburg Pers, 1980 [1839].

BICKERTON, D. Pidginization and creolization: Language acquisition and language universals. In A.Valdman (ed.), *Pidgin and creole linguistics.* Bloomington/London: Indiana University Press, 1977.

BINSBERGEN, W.M.J. VAN, 'Culturen bestaan niet'. Het onderzoek van interculturaliteit als een openbreken van vanzelfsprekendheden. Inaugurele rede Erasmusmus Universiteit Rotterdam, Rotterdamse Filosofische Studies xxiv, 1999.

BLOM, A. *Verhandeling van den landbouw in de Colonie Suriname.* Amsterdam: Smit,1787.

BOLLAND, O.N. Creolization and creole societies: a cultural nationalist view of Caribbean social history. In: A.Hennessy (ed.), *Intellectuals in the twentieth-century Caribbean. Vol. I: Spectre of the new class: The Commonwealth Caribbean.* London: MacMillan/Warwick University Caribbean Studies, 1992.

BRADING, D.A. *The first America. The Spanish monarchy, Creole patriots, and the liberal state, 1492-1867.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993 [1991].

BRANDON, G. *Santeria from Africa to the New World: The dead sell memories.* Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

BRAITHWAITE, L. Social stratification in Trinidad. *Social and Economic Studies* 2 (1953).

BRATHWAITE, E. *The development of Creole society in Jamaica, 1770-1820.* Oxford: Clarendon Press, 1971.

BYRNE, F & J. HOLM (eds.) *Atlantic meets pacific; A global view of pidginization and creolization (Selected papers from the Society for Pidgin and Creole Linguistics.* Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1993.

CHARRY, E., G. KOEFOED EN P. MUYSKEN (red.) *De talen van Suriname; achtergronden en ontwikkelingen.* Muiderberg: Coutinho, 1983.

CHAUDENSON, R. Toward the reconstruction of the social matrix of creole language. In A.Valdman (ed.), *Pidgin and creole linguistics.* Bloomington/London: Indiana University Press, 1977.

CHAUDENSON, R. *Des iles, des hommes, des langues; essai sur la créolisation linguistique et culturelle.*Paris; l'Harmattan, 1992.

CHESI, G. *Voodoo, Afrikas geheime Macht.* Wörgl: Perlinger, 1979.

COHEN, R. *Global diasporas; An introduction.* London: UCL Press, 1997.

CONDÉ, M. *Créolité* without creole language? In K.M. Balutansky and M.-A. Sourieau (eds.), *Caribbean creolization. Reflections on the cultural dynamics of language, literature and identity.* Gainesville etc.: University Press of Florida/Barbados etc.: The Press University of the West Indies, 1998.

DECAMP, D. The development of pidgin and creole studies. In A. Valdman (ed.), *Pidgin and creole linguistics.* Bloomington/London: Indiana University Press, 1977.

DREWAL, H.J. Interpretation, invention, and re-presentation in the worship of Mami Wata. *Journal of Folklore Research* 25:1/2 (1988a).

DREWAL, H.J. Mermaids, mirrors, and snake charmers: Igbo Mami Wata shrines. *African Arts* 21:2 (1988b).

DRUMMOND, L. The cultural continuum: A theory of intersystems. In *Man* 15 (1980).

FABIAN, J. Popular culture in Africa: findings and conjectures. In *Africa* 48:4 (1978).

FRANK, B. Permitted and prohibited wealth: Commodity-possessing spirits, economic morals, and the goddess Mami Wata in West Africa. In *Ethnology* 34:4 (1995).

FRIEDMAN, J. *Cultural identity & global process.* London etc.: Sage, 1994.

GILROY, P. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness.* London: Verso, 1993.

HALL, S. The local and the global: Globalization and ethnicity. In A.D. King (ed.), *Culture, globalization and the world-system.* Houndmills etc.: MacMillan, 1991.

HALL, S. Cultural identity and diaspora. In P. Williams and L. Chrisman (eds.), *Colonial discourse and post-colonial theory; a reader.* New York etc.: Harvester-Wheatsheaf, 1993.

HALL, L.J. *The Chinese in Guyana: The making of a Creole community.* PhD Dissertation, University of California Berkeley, 1995 [Ann Arbor: University Microfilms International, 1996].

HANNERZ, U. The world in creolisation. In *Africa* 57:4 (1987).

HANNERZ, U. Scenarios for peripheral cultures. In A.D. King (ed.), *Culture, globalization and the world-system.* Houndmills etc., MacMillan, 1991.

HANNERZ, U. *Cultural complexity. Studies in the social organization of meaning.* New York: Columbia University Press, 1992.

HEALY, M. The parallel continuum model for Suriname: a preliminary study. In F. Byrne and J. Holm (eds.), *Atlantic meets pacific; A global view of pidginization and creolization (Selected papers from the Society for Pidgin and Creole Linguistics.* Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1993.

HERSKOVITS, M.J. & F.S. *Rebel destiny. Among the Bush Negroes of Dutch Guiana.* New York: McGraw Hill, 1934.

HERSKOVITS, M.J. & F.S. *Surinam folk-lore.* New York: Columbia University Press, 1936.

HERSKOVITS, M.J. *Acculturation. The study of culture contact.* New York: Augustin, 1938.

HOETINK, H. *Caribbean race relations; A study of two variants.* London: Oxford University Press, 1967.

HOETINK, H. 'Race' and color in the Caribbean. In S.W. Mintz and S. Price (eds.), *Caribbean contours.* Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1985.

HYMES, D. (ed.) *Pidginization and creolization of languages. Proceedings of a conference held at the University of the West Indies Mona, Jamaica, April, 1968.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Iets over Suriname Iets over Suriname. *Globe* 12 (1854).

JELL-BAHLSEN, S. EZE MMIRI DI EGWU, The water monarch is awesome: reconsidering the Mammy Water myths. In *Annals of the New York Academy of Sciences* 810 (1997).

JELL-BAHLSEN, S. Magic from an African river: Is education only a dream for girls in Africa? Review of *Mommi Watta, Spirit of the river* (Ottawa 1995) by Virgina Castleman. On *H-Net List for African History*, 06/22/1998.

JEWSIEWICKI, B. Painting in Zaire; From the invention of the West to the representation of social self. In S. Vogel et al., *Africa explores. Twentieth century African art.* New York/Munich: Center for African Art/Prestel, 1991.

KLINKERS, E. *Op hoop van vrijheid. Van slavensamenleing naar Creoolse gemeenschap in Suriname, 1830-1880.* Proefschrift Rijks Universiteit Leiden. Bronnen voor de Studie van Afro-Surinaamse Samenlevingen 18, Vakgroep Culturele Antropologie Universiteit Utrecht, 1997.

KNIGHT, F.W. Pluralism, creolization and culture. In F.W. Knight (ed.), *General history of the Caribbean,* vol.III: *The slave societies of the Caribbean.* London etc.: UNESCO/MacMillan, 1997.

KRAMER, F.W. *The red fez; Art and spirit possession in Africa.* London/New York: Verso, 1993 [1987].

LEPAGE, R. Processes of pidginization and crolization. In A. Valdman, A. (ed.), *Pidgin and creole linguistics.* Bloomington/London: Indiana University Press, 1977.

LEWIS, G.K. *Main currents in Caribbean thought. The historical evolution of Caribbean society in its ideological aspects, 1492-1900.* Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1983.

LIER, W.F. VAN 't Een en ander over Afkôdrai, Wisi, Bakroe, Jorka enz.. Herdruk waarschijnlijk uit *Suriname,* ca. 1920 [Bibliotheek koninklijk Instituut voor de Tropen, Amsterdam]

MEYER, B. Pentecostalist attitudes to consumption in contemporary Ghana. In B.Meyer and P. Geschiere (eds.), *Globalization and identity; Dialectics of flow and closure.* Oxford: Blackwell, 1999.

MEYER, G. and P. MUYSKEN On the beginnings of pidgin and creole studies: Schuchardt and Hesseling. In A. Valdman (ed.), *Pidgin and creole linguistics.* Bloomington/London: Indiana University Press, 1977.

MINTZ, S.W. The socio-historical background to pidginization and creolization. In D. Hymes, (ed.), *Pidginization and creolization of languages.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

MINTZ, S.W. and R. PRICE *The birth of African-American culture; An anthropological perspective.* Boston: Beacon Press, 1992 [1976].

MOORE, B.L. *Cultural power, resistance and pluralism. Colonial Guyana, 1838-1900.* Mona Kingston: The Press University of the West Indies, 1995.

MORGAN, M. (ed.) *Language and the social construction of identity in creole situations.* Los Angeles: Center for Afro-American Studies UCLA, 1994.

MUDIMBE, V.Y. "Reprendre": Enunciations and strategies in contemporary African arts. In S. Vogel et al., *Africa explores. Twentieth century African art.* New York/Munich: Center for African Art/Prestel, 1991.

MUFWENE, S.S. On decreolization: The case of Gullah. In M. Morgan (ed.), *Language and the social construction of identity in creole situations.* Los Angeles: Center for Afro-American Studies UCLA, 1994.

MUFWENE, S.S. Creole genesis: A population genetics perspective. In P. Christie (ed.), *Caribbean language issues, old and new. Papers in honour of Professor Mervyn Alleyne on the occasion of his sixtieth birthday.* Kingston Jamaica: The Press University of the West Indies, 1996.

MÜHLHÄUSLER, P. Pidgins, creoles, and linguistic ecologies. In Ph. Baker (ed.), *From contact to creole and beyond.* London: Westminster University Press, 1995.

MULLIN, M. *Africa in America. Slave acculturation and resistance in the American South and the British Caribbean, 1736-1831.* Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1992.

NEPVEU, J. *Annotaties van J. Nepveu op het boek van J.D. Herlein 'Beschryvinge van de volkplantinge Zuriname'.* Z.j. [ca. 1775]. 287 pp. manuscript. Gemmente Archief Amsterdam, Archief marquette, 298.

NEUMANN, P. Eine verziehrte Kalebassenschüssel aus Suriname. *Veröffentlichungen des Museums für Vöolkerkunde zu Leipzig* 11 (1961)

Ontwerp tot een beschryving van Surinaamen. N.p., 1744.

OOSTINDIE, G. & A. VAN STIPRIAAN Slavery and slave cultures in a hydraulic society: Suriname. S. Palmié (ed.), *Slave cultures and the cultures of slavery.* Knoxville: University of Tennessee Press, 1995, 78-99.

PAXSON, B. Mammy Water: New World origins? *Baessler-Archiv, Neue Folge,* Band XXXI (1983).

PLAG, I. Creolization and language change: A comparison. In Ph. Baker (ed.), *From contact to creole and beyond.* London: Westminster University Press, 1995.

POSTMA, J. *The Dutch in the Atlantic slave trade, 1600-1815.* Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1990.

PRICE, S. & R. Price *Afro-American arts of the Suriname rain forest.* Los Angeles: Museum of Cultural History/University of California, 1980.

REDFIELD, R., LINTON, R. AND M. HERSKOVITS Outline for the study of acculturation. *American Anthroplogist* New Series 38 (1935/36), 149-152.

REINECKE, J. FOREWORD. In A. Valdman (ed.), *Pidgin and creole linguistics.* Bloomington/London: Indiana University Press, 1977.

RENS, L.L.E. *The historical and social background of Surinam Negro-English.* Amsterdam: North Holland, 1953.

ROWE, W. and V. SCHELLING *Memory and modernity; Popular culture in Latin America.* London/New York: Verso, 1993 [1991].

RUSHDIE, S. *Imaginary homelands.* New York: Vikas, 1991.

SIEBERS, H.G. *Creolization and modernization at the periphery: The case of the Q'eqchi'es of Guatemala.* PhD Dissertation Nijmegen 1996.

SILLS, D.S. (ed.) *International encyclopedia of the social sciences.* 17 vols. New York: MacMillan, 1968.

SIMPSON, G.E. Afro-American Religions and religious behavior. In *Religious cults of the Caribbean: Trinidad, Jamaica and Haiti.* Puerto Rico 1980 [1965].

STEPHEN, H.J.M. *Afro-Surinaamse religie en magie bij Surinamers in Suriname en Nederland.* Z.p., 1985.

STIPRIAAN, A. VAN *Surinaams contrast; roofbouw en overleven in een Caraïbische plantagekolonie, 1750-1863.* Leiden: KITLV Uitgeverij, 1993.

STIPRIAAN, A. VAN "Een verre verwijderd trommelen..."; Ontwikkeling van Afro-Surinaamse muziek en dans in de slavernij'. In T. Bevers, A.van den Braembussche en B.J. Langenberg (red.), *De kunstwereld. Produktie, distributie en receptie in de wereld van kunst en cultuur.* Hilversum: Verloren/Faculteit der Historische en Kunstwetenschappen, Erasmus Universiteit Rotterdam, 1993 a.

STIPRIAAN, A. VAN Water en de strijd om het bestaan in Suriname. Een ecologische paradox in de slaventijd'. *Tijdschrift voor Gechiedenis* 107:3 (1994).

STIPRIAAN, A. VAN Tussen slaaf en peasant: de rol van de kleine landbouw in het Surinaamse emancipatieproces'. In L. Gobardhan-Rambocus, M.S. Hassankhan en J.L. Egger (red.), *De erfenis van de slavernij.* Paramaribo: Anton de Kom Universiteit, 1995.

STIPRIAAN, A. VAN An unusual paralell, Jews and Africans in Suriname in the 18th and 19th centuries. *Studia Rosenthaliana* 31:1/2 (1997).

TEENSTRA, M.D. *De landbouw in de kolonie Suriname voorafgegaan door eene geschied- en natuurkundige beschouwing dier kolonie.* Groningen: Eekhoorn, 1835 [2 dln].

TRAUGOTT, E.C. Pidginization, creolization, and language change. In A. Valdman (ed.), *Pidgin and creole linguistics.* Bloomington/London: Indiana University Press, 1977.

TRIGO, A. On tranculturation: Toward a political economy of culture in the periphery. *Studies in Latin American Popular Culture* 15 (1996).

VALDMAN, A. (ed.) *Pidgin and creole linguistics.* Bloomington/London: Indiana University Press, 1977.

VOGEL, S. et al. *Africa explores. Twentieth century African art.* New York/Munich: Center for African Art/Prestel, 1991.

VOORHOEVE, J. & U.M. Lichtveld *Creole drum: An anthology of creole literature in Surinam.* New Haven: Yale University Press, 1975.

WARNER-LEWIS, M. *Trinidad Yoruba: From mother tongue to memory.*Tuscaloosa: The University of Alabama Press: 1996.

WEKKER, H.C. *Over de analogie tussen creolisering en vreemde-taalverwerving.* Oratie Rijks Universiteit Groningen, 1989a.

WEKKER, H.C. Het ontstaan en de geschiedenis van het Sranan. In M. Baud & M.C. Ketting (red.), *Cultuur in beweging. Creolisering en Afro-Caraïbische cultuur.* Rotterdam: Erasmus Universiteit, Studium Generale, 1989b.

WENDL, T. *Mami wata, oder ein Kultur zwischen den Kulturen.* Münster, Kulturantropologischen Studien 19, 1991.

WENDL, T. Mami Wata, de geest van de blanke vrouw. In *Culturen* 2:6 (1988).

WHINNOM, K. Linguistic hybridization and the 'special case' of pidgins and creoles. In D.Hymes (ed), *Pidginization and creolization of languages.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971. Winford, D. Sociolinguistic approaches to language use in the Anglophone Caribbean. In M. Morgan (ed.), *Language and the social construction of identity in creole situations.* Los Angeles: Center for Afro-American Studies UCLA, 1994.

WOODING, C.J. *Winti: een Afroamerikaanse godsdienst in Suriname; Een cultureel-historische analyse van de religieuze verschijnselen in de Para.* Rijswijk, 1988 [1972].

WOOLFORDE, E. & W. WASHABAUGH (eds.) *The social context of creolization.* Ann Arbor; Karoma, 1983.

A HISTÓRIA DO FEITICEIRO JUCA ROSA: MATRIZES CULTURAIS DA ÁFRICA SUBSARIANA EM RITUAIS RELIGIOSOS BRASILEIROS DO SÉCULO XIX

GABRIELA SAMPAIO
Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas
São Paulo, Brasil

Resumo:

Juca Rosa foi um dos mais importantes líderes religiosos negros que o Brasil conheceu no século XIX, durante o período imperial. Filho de africanos, nascido no Rio de Janeiro, a então capital do Império do Brasil, Rosa liderava uma misteriosa associação, contando com numerosos adeptos, provenientes de diferentes setores sociais. Nesta apresentação pretendo mostrar que os rituais realizados na casa do feiticeiro tinham relações profundas com movimentos religiosos originários da região da África Central, em especial do antigo reino do Congo. O objetivo é explicitar que o estudo de diferentes culturas africanas e, consequentemente, da religião em várias sociedades da África Subsariana nos últimos séculos são fundamentais para o entendimento das religiões que se desenvolveram no Brasil durante mais de trezentos anos de escravidão.

Este texto centra-se na história do feiticeiro Juca Rosa, uma personagem fascinante que viveu no Brasil durante o período imperial (1822-1889). A partir da história de Juca Rosa chegaremos às influências de elementos culturais da África Centro-Ocidental em práticas religiosas do Brasil, que sobrevivem até hoje com muita força na cultura brasileira.

Antes de começar, considero importante situar alguns marcos teóricos e conceituais com que trabalho, explicitando de onde parto e sobre o que vou tratar. O meu trabalho é centrado no século XIX e a minha perspectiva é da história social da cultura. Assim, o foco é na experiência das classes mais desfavorecidas e subalternas da sociedade, buscando resgatar as relações e conflitos com os outros grupos sociais, partindo das manifestações da cultura. A cultura é entendida como campo de embates entre os diferentes setores da sociedade, e parte-se dela para entender as relações sociais e transformações políticas, chegando também às questões de formações de identidades e de racismo.

Por outro lado, situando o trabalho na perspectiva deste Colóquio, é importante lembrar que ao se pensar em uma história da África Subsariana deve-se também e, necessariamente, considerar que se trata de uma história de diáspora. Isto é, mais do

que situar a África no contexto da expansão imperial européia, há que se levar em conta as muitas Áfricas existentes nas experiências de homens e mulheres que foram obrigados a deixar seus lugares de origem e reconstruir seus mundos do outro lado do Atlântico (LARA, 2000). Para se estudar questões ligadas à etnicidade, identidade e continuidade ou não de tradições culturais entre os dois lados do Atlântico, é preciso pensar no ponto de vista do *mundo atlântico*, incluindo África, Europa e América, e a história do tráfico de escravos (THORNTON, 1992).

Bom, vamos então ao Juca Rosa. Embora ele tenha sido um dos mais importantes líderes religiosos negros que o Brasil, sua história nunca havia sido estudada com mais cuidado, até mesmo pela dificuldade em encontrar fontes e material a respeito desta personagem. Não se tratava de um feiticeiro qualquer, apenas mais um entre tantos e tão variados praticantes de diferentes artes de cura, que habitavam a Corte Imperial ao longo de todo o século XIX, concorrendo com os médicos científicos na disputa por pacientes (SAMPAIO, 2001). Filho de mãe africana, nascido no Rio em 1833, Juca Rosa se destacou, e seu nome permaneceu lembrado por várias décadas, tornando-se um sinônimo para feiticeiro negro [1]. Ao menos desde 1860 Rosa liderava uma misteriosa associação, e sua vasta clientela era composta não só por negros, escravos e libertos, imigrantes, costureiras, prostitutas, capoeiras e diversos trabalhadores pobres, mas também por comerciantes abonados, políticos influentes e mulheres brancas luxuosamente vestidas. Membros de diferentes grupos sociais se deslocavam até sua casa em busca de seus conselhos e prodigiosas curas. Rosa apresentava-se sempre bem vestido, usava jóias, e era considerado por muitas mulheres como sendo "um homem de atrativos".

Quando foi preso, em 1870, acusado pelo crime de estelionato, já era considerado legendário; era inegavelmente bastante conhecido e tinha sua importância assegurada na vida cultural da capital do império do Brasil, por mais que sofresse acusações e que grupos letrados e economicamente poderosos tentassem desmerecê-lo, atribuindo sua grande popularidade à crendice de pessoas ignorantes. Apesar do discurso que encontramos veiculado nos jornais, na denúncia, nas publicações sobre o caso, ninguém conseguia negar a importância e forte presença do feiticeiro no cotidiano dos habitantes do Rio de Janeiro, fossem eles pobres ou ricos, brancos ou negros.

---

[1] Muitas décadas depois encontramos referências a ele em jornais, publicações e em livros sobre feitiçaria. Ver, por exemplo a chamada "Curandeiro" na *Gazeta da Tarde* de 12/2/1895: "Chamamos a atenção da autoridade competente para um novo Juca Rosa, morador do morro do Pinto; conhecido por Barboza esse indivíduo tem abusado da credulidade pública, impingindo tisanas venenosas e assim vai explorando suas vítimas. É preciso que a polícia acabe de uma vez com esses bandidos". Ver tb José Simões Sampaio, *O livro do feiticeiro ou a ciência de Juca Rosa revelada*, Rio de Janeiro, Liv.Quaresma Editora, 1961 (a primeira edição é de 1898); "Juca Rosa, o célebre feiticeiro da rua do Núncio", em *História da Polícia do Rio de Janeiro. Aspectos da cidade e da vida carioca (1870-1889)*, Mello Barreto Filho e Hermeto Lima, terceiro vol., Ed. A Noite, R.J, 1944; Pedro Nava, "Capítulos da História da Medicina no Brasil", em *Brasil Médico-Cirúrgico*. Rio de Janeiro, 1949. Nava afirma que Juca Rosa "é o nome de um curandeiro que deixou lembrança no meio de nosso povo"(p.116.)

Rosa passou a ser notícia de todo o tipo de jornal quando foi acusado de um escandaloso envolvimento com diversas mulheres, filiadas de sua associação religiosa: casadas e solteiras, brancas e negras, ricas e pobres, não só espiritual como também sexual. Sua história veio a público, tornando-se a "questão mais na baila" [2], o "grande assunto nacional" de então [3]. É importante lembrar que a prisão e condenação de Rosa se deu na época da discussão e aprovação da Lei do Ventre Livre, que abolia a escravidão para os filhos de mães escravas, e pela primeira vez se tratava objetivamente da questão do fim da escravidão, que seria inevitável após essa lei. As discussões sobre a liberdade do negro revelaram o grande medo das elites brancas em relação ao imenso contingente de africanos e seus descendentes no Brasil, e não apenas em função das diversas rebeliões que ocorriam, mas também devido à força e presença de elementos culturais dos negros em todo o país, invadindo e se misturando com o universo cultural dos brancos.

Desde de o inicio de meu trabalho como pesquisadora, ainda no final da graduação, quando investigava concepções populares de cura e as diferentes formas de se lidar com doença e cura, e as relações entre determinadas formas de crença e práticas de cura, encontrei referências a este feiticeiro. Médicos, juristas, literatos, jornalistas e memorialistas se referiram a ele em seus textos, muitos anos depois de sua morte. Os caminhos de pesquisa que me levaram aos detalhes sobre o caso, seguindo as mais variadas pistas, muitas vezes sutis, e fragmentos de informações complementadas com estudos de casos semelhantes, são matéria para um capítulo à parte, que não vem ao caso a neste momento. O importante é dizer que quando finalmente cheguei ao caso e comecei tentar entrar naquele mundo e entender os sentidos dos rituais e das práticas que aconteciam na sua casa, para ele e para tantos seguidores, foi preciso começar a estudar a África. Eu percebi que só poderia ter um ponto de partida para entender os significados daquele (para mim) obscuro universo se entendesse um pouco da cultura e de rituais religiosos da África Central. Por que?

Em primeiro lugar, como a historiografia brasileira mais recente sobre escravidão tem mostrado, é fundamental o estudo das raízes africanas para melhor compreender o mundo dos negros no Brasil. Sabe-se, por exemplo, que a maioria dos africanos trazidos para o centro-sul do Brasil eram originários da África Centro-Ocidental. Por outro lado, é sabido também que, embora em menor número, havia africanos de diversas outras partes do continente no Rio, principalmente após 1850, com o crescimento do tráfico interprovincial, mas também antes (SOARES, 2000). Por outro lado, muitos jovens africanos que chegavam ao Brasil, mais do que se lembrar de tradições de seus ancestrais, aprendiam com africanos mais velhos, que já estavam no país havia anos, determinados princípios religiosos, ou os fragmentos que esses seus conterrâneos mais velhos conseguiam lembrar de suas tradições de

[2] *O Mosquito*, Ano II, n.64, 2/12/1870.
[3] "O que vem por aí", em *Comédia Social*, Ano 1, n.45, 8/12/1870.

origem. Assim, muitos tinham contato com religiões africanas depois de saírem da África, ou, na expressão usada por Robert Slenes, redescobriam a África no Brasil, já que, desde a viagem para a América nos navios, os africanos começavam a perceber semelhanças culturais e lingüísticas entre si, mesmo que provenientes de diferentes regiões da África Central e Ocidental (SLENES, 1991-1992). A unidade lingüística da África Central foi reconhecida pela comunidade científica européia ainda no século XIX, como mostra o mesmo autor, tendo sido classificadas como "línguas banto" as várias línguas faladas naquela região. E, antes dos cientistas, essa unidade banto foi descoberta pelos escravos, com a experiência do cativeiro junto com diferentes africanos, que identificaram elos culturais profundos que os aproximavam[4]. Assim, quando chegavam ao Brasil, muitos africanos se ligavam a grupos que lhes eram próximos para estabelecer redes de solidariedade e suportar o ambiente de exploração, violência e, na maioria das vezes, de separação de parentes que ocorria entre os escravos.

A forte influência de práticas religiosas da cultura banto ficou muito evidente na análise da associação religiosa liderada por Juca Rosa. Em diferentes sociedades da região da África Centro-Ocidental, o papel da religião e da magia era central no seu funcionamento (CRAEMER, VANSINA, FOX, 1986), ao longo de sua história dos últimos séculos; os movimentos religiosos eram uma dimensão essencial das culturas da maior parte daquela área. Havia elementos centrais presentes na maioria de tais movimentos que, por se repetirem, seriam a própria expressão de uma cultura comum da África Central, pois diversas características seriam compartilhadas por diferentes grupos sociais de toda a área. Isso não significa dizer que as culturas daquela região fossem homogêneas, já que há diversas especificidades e diferenças entre elas, mas que havia elementos centrais da cultura, entendida como sistema de símbolos, ritos, crenças e valores, compartilhados por diferentes povos, em especial os fundamentos das formas religiosas. Portanto, mesmo dentro da grande diversidade cultural, é possível localizar feições comuns; estas semelhanças dizem respeito à religião, ainda que não incluam todos os detalhes de cada religião. Entre estas feições comuns destacam-se a importância atribuída aos ancestrais, aos espíritos da natureza, a presença de rituais coletivos, de encantamentos, de líderes carismáticos. Todos estes traços faziam parte dos rituais conduzidos por Rosa, e entender os sentidos que tais elementos tinham no passado africano ajuda a entender os significados que adquiriram no contexto do Rio de Janeiro imperial, em casas de culto como a do Pai Quibombo – ao menos como ponto de partida para a análise.

---

[4] Como mostrou Robert Slenes, essa identidade banto, apesar de se intensificar na viagem e na chegada ao Brasil e na vivência da escravidão, formava-se ainda na África, nas viagens dos africanos capturados do interior para a costa do continente. A idéia da identidade entre aqueles escravos fica ainda clara mais quando se leva em conta que muitos deles já eram escravos na própria África, experimentando uma identidade "liminar" desde lá, isto é, uma situação limite em que podiam ser vendidos a qualquer momento, nunca permanecendo integrados de fato à sociedade na qual se encontravam. Cf. Robert Slenes, " '*Malungo,Ngoma vem!*':África coberta e descoberta no Brasil", em *Revista USP*, n.12, dez/jan/fev. 1991-1992..

Nos rituais, Rosa aparecia vestido com roupas especiais. Usava uma camisa branca e uma calça de veludo azul com franjas prateadas; na cabeça, um gorro de veludo com franjas e bordas também prateadas. Segundo a historiadora Mary Karash, era comum o uso de chapéus como esse, na cor vermelha, por feiticeiros com influências de tradições culturais da África Centro-Ocidental – tais gorros vermelhos eram típicos de rituais de feitiçaria de negros mina, ainda na primeira metade do século XIX (KARASH, 1987). Na cintura de Rosa havia um cinto do qual pendia uma pequena bolsa. Bolsas como essa eram comumente encontradas entre feiticeiros da região da África Central, especialmente Congo e Angola, onde se carregavam ervas e outros materiais usados em feitiços. Pode-se notar uma forte ligação entre elementos dos rituais conduzidos por Rosa e práticas de cura comuns entre os Bakongo, como as descritas pelo antropólogo Wyatt MacGaffey (MACGAFFEY, 1991). Em seu estudo, o autor fala sobre o *nkisi*, uma força proveniente da terra invisível dos mortos, que pode ser submetida ao controle dos homens por meio de procedimentos rituais, pelo sacerdote (*nganga*). Tais rituais contam com um grande aparato material, onde se incluem instrumentos musicais, roupas especiais, dança e música em espaços determinados, e o próprio *nkisi*, que também é um objeto, onde se guarda a força do *nkisi*. Esse objeto que contém o *nkisi* pode apresentar variadas formas, podendo ser uma pequena bolsa contendo elementos considerados mágicos e medicinais, como a que Rosa carregava junto de si.

Quanto aos rituais propriamente ditos conduzidos por Juca Rosa, também encontramos muitas semelhanças com aqueles realizados em regiões da África Centro Ocidental. Vários seguidores de Rosa contaram, em seus depoimentos durante o processo criminal a que Rosa foi submetido, como eram tais cerimônias: havia música, dança, palmas, canto. Rosa entrava em transe, quando se dizia que recebia espíritos. Uma filiada da associação da qual Rosa era o líder narrou um dia de cerimônia, descrevendo que:

"(...) na sala de jantar dessa casa viu ela armado um oratório sobre o qual se achavam umas imagens de Nossa Senhora, Senhor do Bonfim, e senhor crucificado; iluminadas por uma lamparina e duas velas de cera, havendo sobre o oratório ou altar um vaso contendo algumas raízes em as quais estavam cravados alguns punhais em número de cinco ou seis; que uma hora depois dela entrar começou a cerimônia tocando-se um instrumento que se chama "macumba", cantava-se em língua de nação africana (para ela desconhecida); que logo que se principiou a tocar a "macumba" retirou-se o acusado para dentro de um quarto de onde saiu daí a instantes vestido com uma roupa que se compunha de uma calça de veludo com franja prateada, camisa de homem de mangas curtas um colar de contas prateadas ao pescoço e um gorro de veludo com franja e borda prateada, dançando e caindo após alguns instantes no chão, que logo que Rosa caiu os circunstantes que já conheciam Rosa e sabiam daquilo ajoelharam-se batendo palmas e cantando foram o beijar na testa e depois seu ajudante levou para dentro de um quarto no qual só era permitido o ingresso às filiadas de mesa de Rosa. Que dentro do quarto havia santos que ela não sabe quais, gali-

nhas, galos, pombos brancos e pretos, que viu entrar para o quarto essas aves trazidas por moças que ali foram; e que mais tarde ela testemunha ajudou a depenar umas aves para o jantar que houve de que também participou. Que Rosa ainda com o Santo ou espírito na cabeça veio para sala e deu a consulta a ela testemunha, pedindo a quantia de 60 mil réis mensais para ocorrer à despesa de azeite e luz dos santos do oratório e do santo o espírito que ele tinha na cabeça pedindo mais duas galinhas brancas e um carneiro para o mesmo espírito. Como ela declarou ao acusado Rosa que isso lhe era muito pesado e que por isso se retirava o mesmo acusado disse-lhe que se o fizesse ele com o espírito que dominava para o bem assim como para o mal faria com que ela fosse desgraçada e acabasse no Hospital da Misericórdia (...) [5]

É possível que Rosa tivesse recebido ensinamentos religiosos de sua mãe africana, como afirmavam várias das publicações a seu respeito; pode também ter aprendido com outras pessoas mais velhas, ligadas a ele por outro tipo de proximidade que não o parentesco sangüíneo, por outras afinidades e relações. Esmiuçando ainda mais os rituais de Rosa, encontramos muitas semelhanças com práticas que ocorriam no antigo reino do Congo, onde havia a crença na magia e na manipulação do sobrenatural por líderes carismáticos, bem como a realização de rituais coletivos, onde ocorriam transes induzidos por som de tambores, cantos, palmas, dança, sacrifícios de animais. Antes da cristianização do reino, iniciada em 1491, havia a crença de que após a morte os espíritos das pessoas permaneciam neste mundo, podendo ajudar seus descendentes, ou puni-los se fossem desagradados; esta crença permaneceu mesmo com a aceitação de grande parte da religião cristã, que ocorreu nos séculos seguintes no reino (THORNTON, 1998).

Acreditava-se que o feiticeiro, ou *ndoki*, teria poder para se comunicar com estes espíritos, e invocar os poderes do "outro mundo", isto é, o mundo dos mortos. Ambicioso, o feiticeiro seria capaz de tudo para atingir seus objetivos, podendo causar doenças e desventuras em suas vítimas de forma sobrenatural, operando com assistência dos espíritos. As cerimônias coletivas conduzidas por estes líderes tinham grande importância: era quando eram possuídos por seres de outro mundo por meio de um transe, induzido por drogas ou, o que era mais comum, através da hipnose gerada pelo som de tambores, dança, cantos e palmas. O poder destes feiticeiros, chamado de *kindoki*, não seria necessariamente voltado para o mal; dependendo dos motivos, poderiam também realizar boas causas, como cura de doenças ou de infortúnios. Ao acompanhar as características de Rosa e seus rituais religiosos, percebemos as grandes proximidades entre ele e um *ndoki*, já que realizava cerimoniais coletivos como esses, se comunicava com espíritos, e segundo se dizia, tinha poder para realizar tanto o bem quanto o mal.

A religião era a forma primordial de sociabilidade e pautava a maneira de entender o mundo dos muitos povos de diferentes culturas da África. As orientações reli-

---

[5] Processo José Sebastião da Rosa, 1871, depoimento de Leopoldina Fernandes Cabral. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.

giosas estavam presentes em todas as ações da vida, e não apenas nos momentos de celebrações de rituais. Baseados nas tradições da África Central e Ocidental, mas surgindo da confluência de diferentes ritos, símbolos, mitos e crenças de outras tradições, inclusive de outras partes daquele continente, aprendidos no Brasil, os africanos e seus descendentes teriam desenvolvido novos e diversos movimentos religiosos [6] no Brasil. Como vimos, muitas destas características de religiões de culturas banto têm ligações com elementos dos rituais liderados por Juca Rosa: há a presença a importância do ritual coletivo, liderado por um líder carismático que é tido pela comunidade como poderoso, capaz de se comunicar com espíritos de outro mundo para realizar curas de doenças e também de eliminar malefícios, além de resolver problemas amorosos e sentimentais. Verificamos o papel do transe, dos tambores e da dança. Contudo, elas não esgotam a complexidade de detalhes das práticas do Pai Quibombo, pois há, claramente, influência de outras práticas culturais, provenientes da confluência de elementos culturais de outras partes da África e também de portugueses e outros europeus que conviviam no Brasil.

Os diversos trabalhos e feitiços realizados por Rosa mostram que havia uma grande confluência de tradições africanas, não só do Congo e de Angola, mas de outras regiões, se misturando no Brasil. Como já foi dito, havia negros provenientes de diversas partes do continente africano, com línguas e costumes religiosos diversos dos bantos, como os iorubás, gêges, aja fons, e vários outros, que conviviam lado a lado no Rio de Janeiro do século XIX (HARDING, 1997). A maioria dos escravos provenientes dessas outras culturas africanas, como os iorubás, no Brasil chamados de nagôs, foi inicialmente conduzida ao norte e nordeste do país, mas após o fim do tráfico em 1850, muitos deles foram levados para a região centro-sul, e as múltiplas influências entre diferentes tradições se intensificaram. Assim, ainda que a predominância no Rio de Janeiro tenha sido de africanos de origem banto, quando pensamos em práticas religiosas como as de Juca Rosa e outras encontradas depois de 1850 temos que levar em conta a influência de negros vindos do nordeste do Brasil, e especialmente da Bahia. Por isso, é preciso lembrar que a complexidade dos significados das práticas e rituais que aconteciam na associação de Juca Rosa, bem como das outras atividades religiosas que existiam no Rio do período, não se esgotam com as referências a culturas da África Centro-Ocidental. Havia outras influências, tanto de tradições de outras culturas africanas quanto do catolicismo europeu.

---

[6] Para ser caracterizada como "movimento religioso", é preciso que tal prática seja, além de coletiva, dinâmica, inovadora; que apresente flexibilidade e abertura para incorporar novos elementos e se difundir. Nesse sentido, a historiadora Mary Karasch classifica as práticas religiosas de africanos e seus descendentes no Brasil, e no Rio em especial, como novos movimentos religiosos, utilizando a mesma noção proposta por Fox, Craemer e Vansina, autores já citados. Baseados nas tradições da África Central, mas surgindo da confluência de diferentes ritos, símbolos, mitos e crenças de outras tradições, inclusive de outras partes daquele continente, aprendidos no Brasil, os africanos e seus descendentes teriam desenvolvido novos e diversos movimentos religiosos. Assim, a autora mostra que a maioria dos africanos não se converteu ao catolicismo da colônia, mas criou uma nova religião. Mary Karasch, *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Juca Rosa realizava as mais diversas atividades junto aos seus fiéis. Era considerado um feiticeiro poderoso, e, como vimos, buscado para a cura de males do espírito e do corpo. Um dos feitiços que mais aparecem nas descrições das práticas conduzidas por Rosa eram os *breves*; a leitura dos depoimentos nos esclarece sobre alguns de seus significados. A testemunha Leopoldina, ao descrever um "trabalho" feito por Juca, contou

"(...) que em dias posteriores recebeu do próprio Rosa um breve para trazer ao pescoço para dizia Rosa dar-lhe felicidade com a condição porém de tirá-lo sempre que deitasse com tal ou qual homem. Que ela ouviu dizer que a infração desta ordem(,) isto é (,) de não tirar o breve nesta ocasião traria aplicação de um castigo por José Rosa quando este tinha o espírito na cabeça."

Rodrigo Militão, outra testemunha, narrou

> "(...) que José Rosa deu-lhe um breve para trazer consigo que nada lhe custou, entretanto fez-lhe José Rosa recomendação de que enquanto o trouxesse ao pescoço não praticasse ato algum ilícito sem dar-lhe notícia a fim de ter o devido castigo, que tendo ele testemunha incorrido na falta de praticar ato reprovado tendo em si o breve comunicou-lhe a José Rosa que deu-lhe a escolher ou o castigo de uma dúzia de bolos ou o pagamento da multa de 5 mil réis que ele testemunha preferiu o pagamento da multa e efetivamente pagou os 5 mil réis a Rosa. Que o breve tinha por fim evitar a quem o trouxesse consigo que qualquer outro feiticeiro lhe fizesse qualquer mal. (...) Que igual recomendação fez Rosa a Generosa Campos quando lhe deu uma porção de breves, parte dos quais tinha por fim dar fortuna e a outra livrar de quebranto.(...)" [7]

O que seriam, exatamente, esses breves? Não há, nos depoimentos que constam do processo, descrições desses objetos. Percebemos, pelo que contam os seguidores de Rosa, que eram considerados sagrados, por isso era preciso que, ao usá-lo consigo, quem o carregasse se conservasse puro, ou não praticasse qualquer "ato reprovado", incluindo relações sexuais. Parece que Juca usava os breves também como maneira de controlar seus fiéis, suas vidas, e as relações que mantinham com outras pessoas. Em textos sobre a religião umbandista atual, recomenda-se aos fiéis que mantenham o "corpo limpo", em oposição ao "corpo sujo", aquele que praticou ato sexual; mas o que é mais reforçado na noção de corpo limpo é a pureza espiritual, livre de pensamentos negativos (PORDEUS JR.,1996). Ao investigar um pouco mais, entretanto, encontramos em diversas práticas mágico – religiosas a presença de elementos como os breves, ou amuletos usados em torno do pescoço, com o objetivo de proteção contra malefícios, o que nos ajuda a refletir sobre o papel e a importância desta prática de feitiçaria utilizada por Juca Rosa.

Um dos sinônimos para breve pode ser "bentinho", que significa "escapulário de dois pequenos quadrados de pano bento, com orações escritas, que os devotos trazem ao pescoço" (SOUZA, 1986). Tal definição nos remete à tradição católica, na qual encontramos o uso de objetos sagrados para se obter boa sorte, tradição que se per-

[7] Processo José Sebastião da Rosa, op.cit., depoimento de Rodrigo Militão.

petua até os dias de hoje. No caso dos bentinhos, acredita-se que ao se carregar junto ao corpo pedaços de pano utilizados e benzidos por padres, fica-se protegido contra acidentes e doenças. Durante o período colonial, segundo Laura de Mello e Souza, a forma de feitiçaria mais comum no Brasil, ou "tipicamente colonial" era a "bolsa de mandinga", ou simplesmente "mandinga" ou "patuá", usada tanto por escravos como por outros habitantes da colônia, inclusive os senhores europeus, de norte a sul. Tratava-se de algo muito semelhante aos bentinhos: pequenas bolsas de couro ou tecido, contendo uma variedade de elementos rituais, usadas junto ao corpo. O uso de bentinhos ou de escapulários, entretanto, era aceito, enquanto as bolsas de mandinga eram consideradas práticas supersticiosas, e condenadas pela Inquisição.

Segundo a historiadora, as mandingas congregavam hábitos culturais europeus, africanos e indígenas, o que seria um dos motivos de sua popularidade no Brasil colonial. Em seu estudo, Laura de Mello e Souza faz um rastreamento das origens e forte presença dessas bolsas em outros países e contextos, principalmente na Europa Medieval, mostrando que tinham relação com uma forte tradição européia do uso de amuletos, "milenar" no entender da autora. Ao examinar documentos da Inquisição, Souza encontrou diversos casos de brasileiros, portugueses e africanos, na colônia e em Portugal, presos por fabricarem bolsas de mandingas. Elas eram quase sempre feitas de pano branco, e continham as mais variadas combinações de elementos, como orações escritas em pedaços de papel, lascas de pedra d'ara e outros tipos de pedra, raízes, ervas, enxofre, pólvora, balas de chumbo, ossos de defunto, cabelos, unhas, grãos, hóstias. Os motivos alegados para o uso das bolsas de mandinga eram, em geral, a proteção contra malefícios, ou a garantia do "corpo fechado", isto é, protegido contra doenças e acidentes. Além de raízes européias, a autora afirma que as bolsas de mandinga se aproximavam também do "fetichismo ameríndio", ou a prática de adoração de objetos, acreditando-se na força e no poder de sua materialidade, e de costumes de populações da África.

Por outro lado, o termo "mandinga", diz muito sobre o objeto. Refere-se aos Mandingos, africanos originários da região da Senegâmbia, na África Ocidental, que estavam entre os primeiros cativos trazidos para o Brasil. Muitos deles eram muçulmanos, e tinham o costume, tradicional na África, de carregar versos do Alcorão em pequenos pacotinhos junto ao corpo. No Brasil, onde eram conhecidos como malês, eram respeitados por suas fortes habilidades como feiticeiros. Assim, o termo *mandinga* com o sentido de feitiço revela a influência desse povo no desenvolvimento de práticas mágicas e religiosas de descendentes de africanos no Brasil, e também em outros países da América Latina.

Quanto as breves que eram usados pelos filiados de Juca Rosa, podemos dizer que eram um tipo de bolsa de mandinga ou patuá, um amuleto fabricado pelo feiticeiro, e vendido aos que o procuravam. Eram, provavelmente, pequenos pedaços de tecido costurados, formando um saquinho de pano, dentro do qual se colocavam folhas, palavras mágicas e outros objetos sagrados, para evitar feitiços ou proteger contra malefícios, que se trazia junto ao corpo, num colar ao pescoço. Como afir-

mou a testemunha Militão, os breves o guardariam de "qualquer outro feiticeiro lhe fizesse qualquer mal", e serviam também para "dar felicidade", "dar fortuna" e "livrar de quebranto", como no caso de Generosa, funcionando como um "contra-feitiço".

Entretanto, há também feitiços encontrados nas tradições religiosas do Congo que se aproximam destes breves, e de outro tipo de feitiço realizado por Rosa, as amarrações. Eram rituais mais elaborados, praticados por Juca Rosa e seus fiéis, com a finalidade de conquistar amantes, de preferência ricos e apaixonados, ou manter a estima e o amor dos mesmos, evitando que fossem abandonadas no futuro. O filiado Militão contou

> "(...)Que esta cerimônia é celebrada no meio das diversas bugigangas que viu nesta delegacia estando o celebrante Rosa descalço e sem paletós e tem por fim ou converter em afeição a inimizade de um desafeto, o que se faz por um trabalho chamado ***amarração***, ou aconselhar meio de alguém vencer dificuldades da vida. (...)Que assistiu também a uma cerimônia na casa em que residia uma moça branca, portuguesa, conhecida por Mariquinhas da Europa, que então tinha em vista esta moça atrair à sua casa cada vez mais um negociante opulento desta praça; que aí fez-se o serviço da ***amarração*** que consiste: na colocação de côvado e meio de pano branco estendido no chão e sobre este em forma de cruz um pano preto e encarnado, pondo-se sobre tudo um bagre, azeite de dendê, obi, orobô, atá, farinha, feijão, milho e outras coisas de que se não recorda, tudo em quantidade de uma mão ou punhado, que feito isto apareceu na sala a consultante que era a referida Maria Thereza e Rosa depois de passar-lhe um galo por todas as partes do corpo e por todas as formas, isto por cima das vestes, cortou o pescoço do galo e repetidas por Maria Thereza diversas palavras que proferia Rosa a meia voz esquartejava a mesma Maria Thereza esse galo pondo-se dentro dele também dendê, obi, atá e etecetera; com o bagre foi amarrado nos panos de que já falou e mandou Rosa que ele testemunha fosse lançar aquele embrulho à porta da igreja de São Francisco de Paula.(...)"

Assim, para "amarrar", ou manter juntos dois amantes, Rosa conduzia uma cerimônia onde se amarrava um animal morto em panos pretos e vermelhos, previamente arranjados no formato de uma cruz. Tudo indica que a pessoa que se desejava ter "amarrada", ou presa de forma apaixonada a outra, estaria sendo representada pelo animal, o qual, uma vez preso aos panos, estenderia às pessoas o estado em que se encontrava; os amantes ficariam assim simbolicamente amarrados, e esse simbólico se estenderia ao plano real. Como no caso do vodu, uma representação material simbolizava pessoas reais, e acreditava-se que o que acontecia a um se estenderia ao outro (THORNTON, 1988).

Mas só isso não era suficiente: era necessário o auxílio de santos, espíritos, entidades com que se encontrariam em outro plano, mas que teriam poder sobre este mundo. E já que se pedia ajuda aos santos, era preciso pagar-lhes. E como pagar santos, se eles estão em outro plano? No candomblé atual, faz-se oferendas de alimentos a entidades, acreditando-se que elas são espíritos que já tiveram corpo, já viveram entre os humanos, tendo por isso suas preferências e gostos em relação a coisas materiais. Espíritos mais fortemente relacionados à matéria teriam muita ligação com comidas, bebidas, cigarros. Assim, nas oferendas que Rosa fazia aos espíritos

que se comunicavam com ele, aos quais ele pedia favores, estavam sempre presentes farinha, feijão, azeite, etc.

Além das oferendas aos santos, era preciso também, nos rituais conduzidos por Juca Rosa, que ocorresse sacrifício. Para isso, matava-se um galo, espalhando seu sangue pela pessoa que pedia algo. Rosa chegou a reconhecer que fazia isso, na primeira vez que depôs; nas outras, provavelmente instruído por seu advogado, não mencionou tal fato. Assim se explicou Rosa:

> "(...) Respondeu que são seus os objetos que se trata que os conservava em seu poder com muito respeito e que serviam-lhe para um objeto de sua crença qual é o num caso de enfermidade ou de dificuldade no correr da vida, sobre eles derramar o sangue de um galo; que este ato que na sua crença agrada aos espíritos ou as almas era praticado por ele respondente em auxílio de qualquer de seus amigos que por enfermo infeliz a ele recorriam; que dessas pessoas não recebia gratificação alguma a não ser cera ou areia para o altar ao cristianismo que ele também adora.(...)"

Nesta apresentação foi possível mostrar, de forma bastante resumida, um pouco do trabalho realizado por mim em outro momento, no qual analisei a fundo o caso de Juca Rosa (SAMPAIO, 2000). Este caso é importante por abrir uma porta de acesso ao ainda pouco conhecido modo de vida de sujeitos pobres, trabalhadores, negros, imigrantes, escravos e ex-escravos, no Rio de Janeiro da segunda metade do século XIX. A presença marcante da religião no cotidiano destes indivíduos, e mais do que isso, a forte crença na magia e na manipulação do sobrenatural por pessoas consideradas especiais, revelou o papel fundamental da religiosidade nas formas de sociabilidade dos mais variados sujeitos sociais. Assim, para entender as relações entre os membros das classes mais pobres e desfavorecidas da sociedade e delas com outros grupos sociais, a investigação das práticas religiosas mostrou-se altamente privilegiada. A partir dos encontros ocorridos na casa do Pai Quibombo [8], que foi um dos primeiros pais-de-santo do Rio de Janeiro, pude obter informações sobre o cotidiano de indivíduos ligados à sua casa de culto: as dificuldades enfrentadas, redes de sociabilidade criadas, enfim, maneiras de entender o mundo, lidar com problemas, se divertir e se relacionar com seus contemporâneos de diversos homens e mulheres que viviam no Rio de Janeiro, especificamente no centro, a "cidade negra", área de concentração de prostitutas, capoeiras, jogadores, escravos, estivadores, cortiços, casas de dar fortuna, candomblés [9].

---

[8] Pai Quibombo era um dos nomes pelo qual Juca Rosa era conhecido.

[9] A "cidade negra" era a região central do Rio, local de moradia das pessoas mais pobres da sociedade, que ali se misturavam, incluindo o elevado número de libertos e pretos livres que viviam na Corte nas últimas décadas da escravidão; era o local onde conseguiam alugar quartos em cortiços e sobreviver com pequenos trabalhos. Muitos escravos também moravam nesta área da cidade, vivendo "sobre si". Cf. Sidney Chalhoub, *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte.* SP: Cia das Letras, 1990. É interessante notar que bem próximo a esta região, dominada pelos capoeiras, negros e setores mais pobres da população, estavam os cafés, os teatros, as lojas elegantes, e mesmo residências de famílias ricas e de importantes políticos. Apesar da extrema desigualdade social e econômica que separava os grupos sociais, a proximidade do espaço físico que ocupavam e muitas vezes dividiam era latente, gerando grandes conflitos

É preciso compreender a confluência de tradições que ocorria no Brasil imperial, e na Corte em especial, para se chegar a um estudo mais aprofundado das manifestações da cultura, e, particularmente, das religiões que se formaram no país. Os resultados da convivência e do diálogo entre diferentes manifestações culturais permitem pensar a construção de identidades e desvendar sentidos da experiência de segmentos sociais subalternos na cidade do Rio de Janeiro, que se concentravam na região central da cidade, o que nos ajuda a entender o perfil das classes populares e seu comportamento.

Por outro lado, buscar origens africanas não quer dizer procurar algum tipo de "pureza", como se houvesse uma forma cultural permanente e imutável que se perpetuasse através dos séculos. Buscar origens não significa buscar uma origem que explica tudo por si só [10], mas sim procurar uma base a partir da qual a cultura se transformou e adquiriu novos significados. Entender como se organizavam movimentos religiosos em determinadas regiões da África pode ajudar como ponto de partida para entender como as culturas mudaram, como se transformaram em outro contexto, e que conflitos e motivos levaram a essas alterações. Assim, o mais importante aqui é buscar a mudança, e não qualquer tipo de pureza ou permanência. Ao lidar com as continuidades encontradas, é importante problematizá-las, tentando encontrar novos sentidos que assumem em outras realidades, e não perseguir traços supostamente imutáveis; o que se quer é inserir as práticas culturais em um contexto que lhes dê significado, buscando compreender os movimentos dos sujeitos nesse contexto.

Para tanto, é preciso entender a cultura como algo dinâmico, em constante transformação, adquirindo novos significados nos diferentes contextos. Não interessa avaliar o grau de degeneração ou de preservação de elementos culturais, mas o sentido que os diferentes elementos e orientações culturais fazem para contemporâneos.

Em um importante estudo sobre a questão do confronto cultural entre africanos e europeus nas Américas, especialmente no Caribe, os antropólogos Mintz e Price discutiram estas questões (MINTZ e PRICE, 1976), mostrando reservas diante da idéia de uma herança cultural compartilhada por escravos provenientes da África Ocidental, e trazidos para as Américas, já que não seria correto referir-se a essa herança em termos de uma "cultura". Seriam apenas regras culturais de um nível profundo, alguns "princípios gramaticais", os quais geram formas culturais. Assim, mais do que buscar continuidades de formas isoladas originadas na África, seria importante analisar a nova cultura criada após a travessia do Atlântico. O que se

---

e também aproximações. Cf. Teresa Meade, *Civilizing Rio:reform and resistence in a Brazilian city, 1889-1930.* Pennsylvania: PSUP, 1997.Ver tb Eduardo Silva, *Prince of the people: the life and times of a Brazilian free man of colour*, London/NY: Verso, 1993; Roberto Moura, *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*, RJ: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

[10] March Bloch, em *Introdução a História*, trabalho em que discorre sobre o método no trabalho do historiador, esclareceu o mito da "origem que explica", que deve ser evitado no trabalho de reconstruir uma cultura de outro tempo.

enfatiza, então, é que o foco da análise deve estar no contexto histórico em que se dá o desenvolvimento de instituições culturais, no exame dos modos particulares nos quais as pessoas usam seus recursos culturais para se adaptar aos novos ambientes sociais. Assim, as continuidades entre o velho e o novo mundo devem ser estabelecidas após o entendimento das condições em que a escravidão nas Américas ocorreu, e nunca através de qualquer noção de "confinamento" de pessoas ou sociedades cuja origem fosse africana.

Em artigo mais recente (MINTZ e PRICE, 1997), os mesmos autores voltam a criticar a idéia de cultura como "corpos" coerentes, funcionais e passíveis de permanecerem intactos em face do tempo. Voltam a insistir na necessidade de se refinar a noção de herança cultural da África Central e Ocidental compartilhada por diferentes escravos que vieram para as Américas, como também o fato de que a maior parte dos africanos nas colônias americanas provinham de tribos ou grupos culturais específicos, enfatizando a heterogeneidade cultural e lingüística dos diversos africanos trazidos para as Américas. Observam com isso a originalidade e inovação da cultura afro-americana. Ao se falar em herança cultural africana compartilhada, deve-se ressaltar que se trata apenas de "princípios de uma gramática comum". Como exemplo, os autores citam a questão da bruxaria: enquanto ela pode ser importante na vida social de um grupo, e estar ausente no grupo vizinho, ambos acreditam no princípio, amplamente difundido na África, de que o conflito social é o causador de doença e desventuras. Assim, entender raízes culturais de outros povos ou contextos pode servir de ponto de partida para o estudo das religiosidades brasileiras, auxiliando no seu entendimento, mas não como ponto de chegada: a partir do entendimento de traços culturais originários de outros contextos, e à luz de estudos sobre o período em questão, poderemos chegar a uma interpretação mais densa e cuidadosa dos significados da religião e da crença para grupos de trabalhadores pobres e pessoas comuns no Rio de Janeiro imperial.

Ainda assim, mesmo que certas ligações sejam evidentes, os sentidos que faziam *para as pessoas que vivam no Rio em fins da década de 1860 são muito específicos*, e se relacionam com aquele momento e aquela sociedade escravocrata, patriarcal, de lutas árduas pela sobrevivência em um ambiente racista, hostil, no qual tentar a liberdade ou viver como liberto era tarefa das mais difíceis. Não se pode esquecer que em meados de 1860 a maioria da população negra da Corte era constituída de libertos e livres, que buscavam pequenos trabalhos para sobreviver; vários dos sujeitos envolvidos com Rosa são processados por dívidas, por não pagarem contas, por envolvimento em pequenos crimes. Para mulheres pobres, negras, descasadas, costureiras como Leopoldina e tantas outras seguidoras de Rosa, as formas de sobrevivência também não eram muitas. Assim, a presença de um líder como Juca Rosa, que um dia encerrou sua carreira de alfaiate para se dedicar exclusivamente a cuidar da vida espiritual e amorosa de seus fiéis, adquire um significado específico e todo especial, prometendo ajudá-los nas dificuldades cotidianas – não só encontrando amantes endinheirados mas também promovendo um importante papel de diver-

são, sociabilidade, de vida comunitária para os diferentes filiados e filiadas. Através da liderança de uma figura carismática como Juca Rosa surgia uma forma religiosa singular, baseada em diferentes influências, e também em traços da própria personalidade do "homem de atrativos" que era o feiticeiro – que tinha um envolvimento peculiar com suas "filhas", como foi visto, espiritual e sexual.

Partindo da história de Juca Rosa chegamos à grande influência de tradições culturais da África Centro-Ocidental nas origens do que se conhece hoje como umbanda e candomblé, religiões afro-brasileiras de grande popularidade em todo o país, entre pessoas provenientes de grupos populares mas também entre intelectuais e membros das elites políticas e econômicas.

Referências Bibliográficas:

Craemer, Willy; Vansina, Jan e Fox, Renée C., "Religious Movements in Central Africa: a Theoretical Study", em *Comparative Studies in Society and History*, 18: 4 (out.1986).

Harding, Rachel Elizabeth, *Candomblé and the alternative spaces of black being in 19th century Bahia, Brazil: a study of historical context and religious meaning.* PhD Dissertation, Department of History, University of Colorado, 1997.

Karasch, Mary, *Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850.* Princeton: Princeton University Press, 1987.

Lara, Sílvia Hunold, "Mulheres escravas, identidades africanas". Texto apresentado no Simpósio internacional *O desafio da diferença: articulando gênero, raça e classe.* Salvador, abril de 2000.

MacGaffey, Wyatt, *Art and Healing of the Bakongo commented by themselves: minkisi from the Laman Collection.* Bloomington: Indiana University Press, 1991.

Price, Richard e Mintz, Sidney, "An Anthropological approach to the Afro-American past: a caribbean perspective". Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1976.

Price, Richard e Mintz, Sidney, "The birth of African-American culture", em Timothy E, Fulop e Albert J. Raboteau, *African-American culture. Interpretative Essays in History and Culture.* NY e London: Routledge, 1997, pp.37-57

Sampaio, Gabriela dos Reis, *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial.* Campinas: Editora da Unicamp/Cecult, 2001 (no prelo).

Sampaio, Gabriela dos Reis, *A história do feiticeiro Juca Rosa: cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial.* Tese de doutorado apresentada ao deparamento de História/IFCH/UNICAMP, maio/2000.

Slenes, Robert, " '*Malungo, Ngoma vem!*':África coberta e descoberta no Brasil", em *Revista USP*, n.12, dez/jan/fev. 1991-1992.

Soares, Marisa Carvalho, *Devotos da Cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

Thompson, Robert Farris, *Flash of the Spirit.* NY: Vintage Books, 1984

Thornton, John, "On the trail of voodoo: African Christianity in Africa and the Americas". Em *The Americas*, vol. XLIV, jan 1988, n. 3, p.261.

THORNTON, JOHN, *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

THORNTON, JOHN, *The Kongolese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706.*Cambridge University Press, 1998

SOUZA, LAURA DE MELLO E, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial.* São Paulo: Cia das Letras, 1986.

PRICE, RICHARD E MINTZ, SIDNEY, "An Anthropological approach to the Afro-American past: a caribbean perspective". Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1976.

PRICE, RICHARD E MINTZ, SIDNEY, "The birth of African-American culture", em Timothy E, Fulop e Albert J. Raboteau, *African-American culture. Interpretative Essays in History and Culture.* NY e London: Routledge, 1997, pp.37-57.

RITUAIS ALTERNATIVOS DO PODER EM ANGOLA

Manuel Laranjeira Rodrigues Areia
Universidade de Coimbra

Não parece possível abordar o tema do Seminário «Multiculturalismo, poderes e etnicidade na África subsariana» sem lançar um olhar integrador sobre o exercício do poder e o contexto ritual em que ele era exercido na África Central, pelo menos até à época da colonização. Tendo como referência principal o registo etnográfico de algumas populações que ocupam o território que hoje constitui o Estado de Angola vamos abordar, com a brevidade possível, alguns aspectos ligados ao exercício do poder nas sociedades africanas tendo em conta nomeadamente a sua componente ritual. Para isso consideraremos a dupla face do poder abordando-o tanto na sua dinâmica adaptativa quanto na sua estratégia de resistência.

1. A Dupla Face do Poder

Uma longa tradição dos reinos da África Central mostra como uma componente do poder, diríamos a sua componente mais manifestamente política, se articula com a componente mágico-religiosa donde resulta o que chamamos a dupla face do poder. Numa perspectiva complementar e histórica, largamente apoiada na etnohistória, pode dizer-se que esta dupla vertente radica-se numa longínqua componente invasora (poder dos conquistadores) em articulação com outra componente ainda mais antiga (grupo invadido) mas em que se reconhecem os poderes dos deuses locais (dos dominados). De algum modo verifica-se que os chefes políticos não podem deixar de reconhecer os donos da terra que na África Central são, em última análise, os antepassados. Na recolha de Ferreira Diniz (1918) sobre os povos Dembos (a não confundir com os Ndembu da Zâmbia) anota-se esta dualidade quando o autor afirma explicitamente quanto às gentes de Caculo-Cahemba: «Os povos de Caculo Cahemba são conhecidos por 'Kakulos' quanto à tribu, por Mulumbis (filhos do Congo) relativamente à terra» (Ferreira – Diniz, 1918, p. 31). Parece claro que a designação acompanha o poder e por isso eles são «Kakulos quanto à tribu» (poder político dominante) e são «Mulumbis (filhos do Congo) relativamente à terra» (poder religioso remanescente ligado aos deuses ou *inkisi* locais).

Recentemente L. de Heusch (2000) aprofundou esta questão numa bem elaborada introdução à história do conceito de etnia (que não pode ser vista como uma pura criação colonial, ainda que o colonialismo a tenha reforçado) mostrando como esta dupla face do poder se articula numa construção dinâmica e sempre em situação de negociação permanente do conceito de etnia [1].

Assim, os Luba do Kassai, que a princípio são uma etnia distinta dos Luluwa, passam a certa altura a ser de algum modo confundidos com eles passando a designação Luba a entender-se mais como uma área geográfica do que como a identificação cultural e política dos grupos em presença (Heusch,, 2000, p. 104); por seu lado, tanto os Hamba como os Tetela são tidos como descendentes de Nkushu a Mambele, mas enquanto os Hamba são vistos como povos da floresta onde vivem pacificamente e se alimentam basicamente de mandioca, os Tetela, vivendo na savana, organizaram-se militarmente, tornaram-se guerreiros dominadores dos primeiros e alimentam-se à base do milho africano (o sorgo ou milho-zaburro).

Levando ainda mais longe (para além da África Central) a sua análise, L. de Heusch verifica que os Mossi do Burkina-Fasso distinguem o chefe político (*naam*) do dono da terra (*namoo*) tal como os Dembos de Kakulo-Kahemba. Finalmente, e ainda segundo a pesquisa de L. de Heusch, o rei sagrado da Suazilândia promoveria anualmente uma solene ritualização do poder político envolvendo todas as componentes do reino (entenda-se antigos vencidos e vencedores) a que todos os grupos devem responder integrando-se na celebração real a qual funcionaria como uma séria ameaça para eventuais tentativas de práticas de feitiçaria. (Heusch, 2000, p. 111).

De resto, a situação colonial esquecendo, por um lado, estes mecanismos integradores e, por outro, decapitando as formas instituídas do poder africano, fomentou significativamente a manifestação de modelos ocultos do poder (anti-poder) que se acentuou até ao fim do processo colonial (Rodrigues de Areia, 2000) podendo até concluir-se que a alternativa a uma reacção africana às formas crescentes de feitiçaria se expressou no aparecimento de movimentos religiosos, muitos marcadamente proféticos, incorporando já, também, elementos resultantes da actividade da missão, nomeadamente textos bíblicos, em particular os textos de libertação.

---

[1] Alguns autores referem-se a esta realidade em termos de uma ideologia bifuncional de oposição entre rituais e poder:

«Cette idéologie bifonctionelle oppose ainsi les premiers occupants, maîtres du sol et du rituel, aux conquérants, gens du pouvoir» (Amselle, 1990, p. 59).

Outro aspecto desta mesma dicotomia do poder (bifuncionalidade) pode detectar-se na articulação, nos Kongo, entre o *ki-nkazi* (poder doméstico) e o *ki-mfumu* (poder propriamente político). Ver A.C. Gonçalves, 1983, p. 23).

Este é, aliás, o primeiro mecanismo multiplicador de diferentes designações para a mesma etnia. Só assim se explica que Murdoch (1959) tenha inventariado mais de 6.000 etnias em África! De facto, para além do nome étnico do grupo dominante persiste, por vezes, também o nome do grupo dominado, juntando-se, a estes, frequentemente o nome pelo qual o grupo se autodesigna ou, ainda, o nome que os vizinhos lhe atribuem. Assim é que uma boa parte dos Koisan são os Nkung (para eles próprios) e Bosquímanos (Bushmen: homens dos bosques) para os Ocidentais.

2. *Dinâmica adaptativa*

A cultura é também uma estratégia de convivência num determinado meio. Não permite apenas lidar com as contradições do grupo como constrói igualmente mecanismos de uma reacção adaptativa às perturbações externas.

Uma ilustração bem demonstrativa desta estratégia de adaptação, apoiando-se nos valores próprios, é a forma como foram integradas forças externas (não necessariamente hostis) no sistema mágico-religioso dos Cokwe, Lunda, Lwena e Lucazi (os Lovale de C. White) a partir do conceito operatório *hamba*. Abertos ao sistema de possessão na modalidade da possessão benéfica, de longa tradição em África [2], e à sua importante centralidade no desempenho de algumas importantes funções sociais, como é o caso do adivinho, os Cokwe, e os povos seus vizinhos, integraram forças estranhas, nomeadamente as que decorriam da exploração colonial, aparentemente avassaladoras e destrutivas, domesticando-as, por assim dizer, mediante a incorporação em indivíduos do próprio grupo que as incorporaram como formas novas de possessão, passando de estranhas, que eram, a toleradas, não prejudiciais ou, até, eventualmente benéficas.

Entre outros podemos citar o caso das *mahamba imbari* (espíritos de europeus) representadas no cesto do adivinho por qualquer elemento material (chave, moeda, fragmento de porcelana, etc) que veio com o europeu. Essas forças estranhas, eventualmente maléficas, serão veneradas através de imagens, à semelhança do culto católico, a que deve associar-se uma refeição ritual em estilo europeu quer no contexto (mesa, toalha, talheres, etc.), quer nos alimentos, quer na forma de os preparar (Rodrigues de Areia, 1985, p. 40). Um dos casos mais curiosos desta incorporação de forças estranhas é a forma de possessão *Sitima*_referenciada por White (1949) no Noroeste da Zâmbia (à época Rodésia do Norte). A força terrífica do comboio ao atravessar a savana não podia deixar de provocar um enorme choque na população. Rapidamente esse «monstro» estranho, com que é necessário conviver no dia-a-dia, é incorporado num culto a uma *hamba* nova, a *hamba Sitima* que recebe uma forma particular de veneração, descrita por C.M.N. White nestes termos:

«*Sitima* (= steamer, the name used for a railway train in Northern Rhodesia). Derived from a relative whose death had been due to a train, it affects either sex. In a case recorded in 1948 a woman was oberved shuffling on hands and knees on the ground emitting puffing noises.

On her back were tied three long *mutonga* baskets which the other participants said symbolized railway carriages» (White, 1949, p. 330).

---

[2] Ao contrário da tradição judeo-cristã ocidental em que a possessão é predominantemente maléfica (predomínio da possessão diabólica) de que a vítima só é libertada mediante um exorcismo, na África a possessão é predominantemente benéfica começando a força estranha ao indivíduo (e portanto perturbadora) por ser identificada e incorporada ritualmente por um processo de adorcismo que se traduz num enriquecimento do indivíduo habilitando-o com um dom a favor da comunidade. (Ver Heusch, 1971).

De modo semelhante na vizinha Angola (Lunda) máquinas poderosas escavam a terra à procura de diamantes. Uma antiga tradição muito difundida nas aldeias da zona refere o desaparecimento frequente de pessoas, nomeadamente jovens, as quais seriam levadas através das rotas comerciais para serem embarcadas como escravos em Luanda. A versão moderna (1974-75) desta tradição é que essas poderosas máquinas deveriam corresponder à força acumulada do somatório de muitas vidas humanas. Velhos de diferentes aldeias, (entre outras Sanjime, Mukuloji, Satambwe), alguns ainda do tempo da resistência à ocupação portuguesa, insistiam que as muitas vidas de pessoas desaparecidas ao longo dos tempos estavam ali concentradas naquela força espantosa a que nada resistia; aquilo só podia ser *talyanga*, um estranho mecanismo de «comer» a vida de uma pessoa para usar em proveito próprio ou até contra outrem, prática peculiar do feiticeiro, agente do mal em toda a África Central cuja força maléfica está sempre ligada a uma vida humana que destruiu (Rodrigues de Areia, 1974).

Estes mecanismos de poderes alternativos têm, sem dúvida, uma longa tradição em África (ver Vansina, 1971), mas eles intensificam-se, por assim dizer, de forma exponencial face ao choque da «missão» na situação colonial. A Europa do Século das Luzes impôs-se uma tarefa messiânica de tirar das trevas os povos que não partilhavam os seus valores e dessa prática viriam a surgir ondas de choque dos particularismos africanos face à invasão do universalismo europeu (Fernandez, 1978).

Muitos dos movimentos mágico-religiosos que, embora tradicionais em África (como os Antonianos de Dona Beatriz no Kongo), surgem com maior intensidade no começo do século XX (Maji-Maji do Tanganica em 1905; revolta dos Zulu em 1906; mais tarde muitos outros como Lassismo, Kimbanguismo, Tocoismo, etc), inspiram-se precisamente no chamamento divino, tal como os missionários que vão da Europa à África em missão salvífica.

Os modelos são profundamente aculturados não faltando as liturgias, os sermões, a dimensão terapêutica e até a influência demoníaca geral que se articula com a feitiçaria e o seu agente (o feiticeiro), entidade que protagoniza a entidade maléfica por natureza em toda a África Central.

3. *Dinâmica de resistência*

Os rituais alternativos do poder, se podem ser em parte explicados pela dupla face do poder, o político e o mágico-religioso (ou o dominante/dominado ou invasor/invadido), e isto numa secular tradição africana, tomam expressões novas face ao contacto da África com o exterior; as alterações estruturais devidas ao incremento do comércio, primeiro, e ao processo da colonização, depois, levaram esses reflexos do poder alternativo para formas inovadoras que intensificaram mecanismos antigos. Os numerosos movimentos proféticos e revivalistas que se multiplicaram ao longo do processo colonial num crescendo que as independências não alte-

raram (nalguns casos até reforçaram) e ilustram bem as poderosas forças que eles movimentam.

Analisando as origens e transformações dos principais movimentos messiânicos da África Negra, Fernandez (1978) põe em evidência algumas formas particularmente bem ilustradas de poder alternativo, destacando a necessidade de recuperar valores africanos e, sobretudo, a sua expressão no contexto africano da imagem («*iconic thought*») (Fernandez, 1978, p. 222). Para o caso de Angola é especialmente notável o movimento lançado por Simão Toco (o Tocoismo) de que Silva Cunha (1959) apresentou o estudo até hoje mais elaborado. É importante reter como, partindo de algumas características comuns a outros movimentos messiânicos, Simão Toco consegue especificar o que os seus discípulos devem fazer que os distinga dos outros e como põe a tónica em discriminar nos elementos coloniais o que se deve rejeitar e o que é de acolher (uma muito clara e assumida distinção entre colonialismo e colonização) [3].

Uma outra via de pesquisa destas forças alternativas é a que fica ilustrada com as dinâmicas de resistência desenvolvidas pelos escravos no processo de colonização da América e de que o Brasil fornece documentação paradigmática na prática renovada dos *Kilombos.*

Uma forma de organização do poder alternativo em contexto ritual é o movimento *kilombola* criado por grupos de escravos em terras brasileiras. Ainda que a sua origem seja angolana, e o nome *umbundu* (de *ocilombo*: fluxo de sangue de pénis recém – circuncidado) remonte a um ritual de iniciação à guerra em que os Jaga homogeneizaram os jovens combatentes recrutados nos diferentes grupos étnicos dominados (superação das diversidades clânicas e integração no grupo de combatentes invulneráveis às armas do inimigo! – Serrano, 1996; Munanga, 1996), o *Kilombo* tomou um desenvolvimento anormal nas zonas de maior concentração de escravos tornando-se uma grave ameaça para os colonos que acabaram por instituir mecanismos de defesa, nomeadamente os grupos comandados pelos «capitães do mato» e envolveram-se em combate aberto, nalguns casos por décadas, como aconteceu com o famoso *quilombo* de Palmares. Mas estas expressões mais fulgurantes de resistência partiam sempre do recurso a valores culturais ancestrais que os escravos não perderam totalmente ao atravessar o Atlântico. Destas práticas são de destacar a necessidade da adivinhação, expressa nomeadamente no recurso ao adivinho para saber o querer dos antepassados; e, por outro lado, a recuperação de um parentesco mágico-religioso que superasse o vazio do parentesco clânico, base tradicional de todos as formas de solidariedade.

---

[3] Organizado segundo o modelo protestante (Simão Toco, natural de Maquela do Zombo, entrou em 1926 para a Missão Baptista de Kiboco, onde em 1937 já era professor), o Tocoismo inspira-se nos textos bíblicos para incutir normas práticas de vida que vão da organização dos rituais à prática da monogamia no casamento e recomendações de higiene e asseio no vestir. O impressionante dinamismo deste movimento, originário de Maquela do Zombo, preocupou as autoridades coloniais que tentaram dispersar os líderes do grupo, nomeadamente o próprio Simão Toco, «o que deu como resultado a expansão do tocoismo para fora do grupo Mazombo, existido hoje congregações, pelo menos, nas seguintes localidades: Luanda, Moçâmedes, Porto Alexandre, Benguela, Caconda, Malanje, Vila Salazar, Uije, Damba» (Silva Cunha, 1959, p. 67).

Quanto à ligação aos antepassados através do agente social adivinho (ele próprio possuído por espírito de antepassado), especialista em descobrir as causas do mal e as formas de o superar, vale a pena referir, ainda que de passagem, as explicações coloniais dadas sobretudo por viajantes ou por agentes da polícia quando surpreendiam os negros em reuniões nocturnas. L. Trindade reuniu (1991) alguns destes testemunhos de que destaco apenas dois, um referido pelo viajante português Nuno Marques Pereira que na sua obra «Compêndio Narrativo do Peregrino da América» (1728) descreve como, tendo sido hospedado por um fazendeiro e não conseguindo descansar durante a noite por causa de «horrendos alaridos» devido ao «estrondo de atabaques, pandeiros, cauzas, batijas e castanholas», ouviu a seguinte explicação:

> «São uns folguedos de adivinhação que dizem esses pretos que costumam fazer nas suas terras e, quando se acham juntos, também usam deles cá, para saberem suas coisas: como as doenças que procedem, para adivinharem algumas coisas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas e venturas; e para muitas outras coisas». (In: Trindade, 1991, p. 29).

Outro caso, e este especificamente angolano, é descrito no Processo de Inquisição de Luzia Pinto, escrava natural de Angola e residente na Vila do Sabará:

> «Luzia fazia calundures, posta em um altarzinho com seu dossel e um alfange na mão, com uma fita amarrada na cabeça lançadas as pontas para trás, vestida à moda de anjo e cantando duas negras também angolanas e um preto tocando atabaque, que é um tamborzinho... e tocando e cantando estão por um espaço de uma até duas horas; Luzia ficava como fora do seu juízo, falava coisas que ninguém entendia e deitavam as pessoas que curavam no chão, passava por cima delas várias vezes, e nestas ocasiões é que dizia que tinha ventos de adivinhação. (In: Trindade, 1991, p. 60.

As questões levantadas pela etnicidade remetem-nos assim, e cada vez mais, para uma África que se descobre muito além do enquadramento étnico de um continente rigidamente «mosaicizado» em consequência da situação colonial. Antes dessa África colonial há uma África milenar, bem mais profunda, cada dia mais posta em evidência pelos diferentes ramos do saber em que as questões étnicas e as formas alternativas do poder são perspectivadas numa dinâmica de negociação e transformação permanentes.

Bibliografia

AMSELLE, J.L., 1999 – Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs, ed. Payot, Paris.

FERNANDEZ, JAMES W., 1978 – African religious movements, Ann. Rev. Anthropol., 7, p. 195-234.

FERREIRA-DINIZ, 1918 – Populações Indígenas de Angola, Imprensa da Universidade de Coimbra.

GONÇALVES, ANTÓNIO CUSTÓDIO, 1983 – Reestruturação do poder político e inovação social na sociedade Kongo, Revista de Economia e Sociologia nº 36, p. 5-51.

HEUSCH, LUC DE, 1971 – Pourquoi l'épouser? et autres essais, nrf, Galimard, Paris.

HEUSCH, LUC DE, 2000 – L'ethnie. The vicissitudes of a concept; Social Anthroplogy, 8, 2, p. 99-115.

MUNANGA, KABENGELE, 1996 – Origem e histórico do *quilombo* na África, Revista U.S.P., Dossiê Povo Negro, 28, p. 57-63.

MURDOCK, G.P., 1959 – African, its peoples and their culture history, Mc Graw-Hill Book Company Inc. , Londres.

RODRIGUES DE AREIA, MANUEL LARANJEIRA, 1974 – Estrutura mágico-religiosa de uma trilogia tradicional nas populações de Angola, in: «In Memoriam A. Jorge Dias», Vol. III, p. 31-58, Lisboa.

RODRIGUES DE AREIA, MANUEL LARANJEIRA, 1985 – Les symboles divinatoires: analyse socio-culturelle d'une technique de divination des Cokwe de l'Angola, Publicações do Centro de Estudos Africanos, nº 4, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra.

RODRIGUES DE AREIA, MANUEL LARANJEIRA, 2000 – A etnização da África no contexto das políticas coloniais, in: Actas da IV Reunião Internacional de História de África, Centro de História e Cartografia Antiga, Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa.

SERRANO, CARLOS H., 1996 – Ginga, a rainha *quilombola* de Matamba e Angola, Revista U.S.P., Dossiê Povo Negro, 28, p. 136-141.

SILVA CUNHA, 1959 – Aspectos dos movimentos associativos da África Negra, vol. II (Angola), Estudos de Ciências Políticas e Sociais, 23, J.I.U., Lisboa.

TRINDADE, LIANA S., 1991 – Construções miticas e história: estudos sobre as representações simbólicas e relações sociais em São Paulo do Séc. XVIII à actualidade, U.S.P. (Texto mimeografado).

VANSINA, Jan, 1971 – Les mouvements religieux Kuba (Kasai) à l'époque coloniale, Études d'Histoire Africaine, 2, p. 155-182.

WHITE, C.M.N., 1949 – Stratification and modern changes in an ancestral cult, África, 19, p. 324-331.

A CONFLITUALIDADE NA ÁFRICA SUBSARIANA: DO PROBLEMA DAS FONTES À RENOVAÇÃO DAS TEORIAS

Ivo Carneiro de Sousa
Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto

Quando os diferentes espaços africanos começaram, há quase quatro décadas, a multiplicar os seus processos de independência, a euforia e o optimismo percorreram o continente de forma progressivamente mais contagiosa, edificando também imagens, legendas e metáforas que invadiram tanto a renovação das práticas culturais e políticas como as ciências sociais que, nos anos 60, procuravam aprofundar a compreensão da diversidade social que se afirmava através dos movimentos de libertação africanos. Neste ambiente generalizado de renovação política e social, Kwame Nkrumah, o célebre primeiro presidente negro do Gana, pode mesmo declarar ainda em 1957, num momento fundacional das independências africanas que

> Vamos conseguir numa década o que demorou séculos a alcançar aos outros povos, (...) e não ficaremos contentes enquanto não extinguirmos completamente todas as miseráveis estruturas coloniais e levantarmos em seu lugar um verdadeiro paraíso... [1]

Esta sugestiva imagética do paraíso multiplicou-se rapidamente, convocando tanto os discursos políticos nacionais quanto uma colecção importante de actividades culturais que, da literatura à pintura, muitas vezes em comunicação com os meios anticolonialistas ocidentais, foi representando mais do que analisando a explosão incontornável das independências africanas como a afirmação de um verdadeiro renascimento da humanidade. A ideia de paraíso, com o seu envasamento sacral, mítico e paternal, reverteu-se em lugares da memória que, através de estátuas, invenção de novas personalidades e cultos pessoais, tratou de simplificar a história, transformando processos de longa duração e contradições complexas em rápidos momentos antitéticos, opondo a generosa libertação das independências à miséria do jugo colonial. Muito rapidamente, porém, o paraíso deixou de oferecer a *fons vitae*, sendo substituído por imagens e temas que passaram a insistir na reali-

[1] NKRUMAH, Kwame, *Ghana: An Autobiography*, London, Nelson, 1957, p. 34. A influência do pensamento de Nkrumah na especialização das ideologias dos movimentos anticoloniais tanto nos países africanos lusófonos como nos meios políticos portugueses encontra-se por estudar. Recorde-se, no entanto, que o acesso ao seu pensamento em Portugal foi largamente promovido através de uma célebre colecção de textos políticos da editora Sá da Costa que, intitulada «Cadernos Livres», multiplicou em 1975 a obra NKRUMAH, Kwame, *A luta de classes em África*, Lisboa, 1975.

dade quase brutal da política, no peso asfixiante do subdesenvolvimento e na inevitabilidade de uma ordem social severa como condição incontornável de desenvolvimento económico. Pior ainda, os processos originais de libertação anticolonial, convocando formas de construção nacional, como também aspirações democráticas genuínas, foram-se vazando progressivamente em projectos de repressão e arbitrariedade política, elitização e fulanização de poderes e regimes, cerceamento de liberdades e direitos, censura e perseguição, adiando o desenvolvimento económico e social que todas as declarações de independência prometiam. Finalmente, o tema do adiamento, do atraso e, mais recentemente, da *marginalização* do continente africano substituíram definitiva e radicalmente as imagens e programas fundacionais do paraíso...

Visitando sistematicamente os meios, os modos e os auditórios que, entre nós, das revistas especializadas aos centros de investigação, continuam a desenvolver interesse pelos estudos africanos, destacam-se cada vez mais as considerações e análises negativas, verdadeiramente pessimistas, impondo mesmo uma espécie de crise da análise social que acompanha o recenseamento e estudo das sociedades africanas, como se pode comprovar, entre tantos outros factores, nos títulos de publicações ou nos registos de teses, perseguindo cada vez mais os temas da crise, da pobreza, da conflitualidade tanto como regressando à etnicidade ou vislumbrando mal a miragem do desenvolvimento. Toma-se por adquirido, quase definitivo, que, de facto, quase de direito, para muitas populações africanas, o paraíso travestiu-se em fomes, pandemias, desemprego, tantas vezes mesmo numa arma constantemente apontada à cabeça. Na verdade, muito rapidamente, golpes de estado e movimentos golpistas sucederam-se ao optimismo fundacional das declarações de libertação e independência. Cronologicamente, o primeiro golpe político importante ocorreu ainda no ex-Congo Belga, em 15 de Setembro de 1960, apenas três meses depois da independência. Na África Ocidental, por exemplo, o primeiro movimento golpista bem sucedido dilacerou o Togo logo em Janeiro de 1963. Significativamente, entre 1963 e 1966 recenseiam-se em diversos estados africanos catorze golpes de estado importantes, quase sempre tragicamente violentos para o jovem destino dos novos países independentes [2]. Chegados a 1968, arrolavam-se já 64 diferentes tentativas de transformações violentas dos poderes e dos governos africanos que tinham mal começado a tentar instalar renovadas instituições e administrações com os processos de independência [3]. No entanto, estudando este processo mais atentamente, verifica-se

---

[2] DECALO, Samuel, *Coups and Army Rule in Africa: Studies in Military Style*, New Haven, Yale University Press, 1976, p. 6.

[3] Seguindo as lições de Kwame Nkrumah, contam-se entre 1963 e 1970 vinte e cinco golpes de estado bem sucedidos, apresentando a seguinte cronologia: 13 de Janeiro de 1963 – Togo; 12-15 de Agosto de 1963 – Congo-Brazzaville; 19-28 de Outubro de 1963 – Daomé; 18 de Fevereiro de 1964 – Gabão; 1 de Janeiro de 1965 – República Centro-Africana; 4 de Janeiro de 1965 – Alto Volta; 18 de Junho de 1965 – Argélia; 25 de Novembro de 1965 – Congo-Kinshasa; 22 de Dezembro de 1965 – Daomé; 15 de Janeiro de 1966 – Nigéria; 24 de Fevereiro de 1966 – Gana; 29 de Julho de 1966 – Nigéria; 29 de Novembro de 1966 – Burundi; 13 de Janeiro de 1967 – Togo; 24 de Março de 1967 – Serra Leoa; 17 de Dezembro de 1967 – Daomé; 18 de Abril

que esta primeira geração de golpistas da década de 1960 poderá parecer hoje quase estranha. Reunia soldados profissionais que, tantas vezes de patentes medíocres, se mobilizavam contra a corrupção, a incompetência, os gastos governamentais excessivos, a acumulação de fortunas pessoais e os erros de administrações e administradores nepóticos. Apesar de começarem a convocar ideias e influências marxistas, continuava a dominar na sua actividade política pública uma generosidade nacional, tantas vezes em torno da ideia de um «nacionalismo africano» [4]. Limparam, por isso, governos e administrações, sobrelevaram a disciplina nos serviços públicos e regressaram na maioria dos casos aos seus quartéis, pese embora muitos destes militares terem sido verdadeiramente idolatrados e heroificados por camadas significativas das populações africanas. Em contraste, aquela que se pode definir como a segunda geração de líderes políticos e militares, chegando ao poder durante a década de 1970 com a multiplicação de novos golpes e alterações violentas de governações, mostrou-se mais corrupta, incompetente e declaradamente muito mais brutal do que os governos e as administrações públicas que queriam substituir. Arruinaram economias atrás de economias, multiplicaram instabilidades e movimentos populacionais, exorbitaram o peso da economia militar, exageraram o militarismo e a centralidade da disciplina militar como fonte de soberania e ordem social [5].

Parte significativa da opinião pública e política internacional informada que frequenta jornais, revistas e muitos dos ensaios publicados recentemente sobre a África subsaariana, pensa com fatalidade que este estado de coisas piorou ainda mais desde então, quase irremediavelmente, nas duas últimas décadas. Com efeito, desde os inícios dos anos 90, muitos políticos e responsáveis locais e estrangeiros, tanto como investigadores e diplomatas, agências internacionais e organizações não-governamentais, começaram praticamente a decretar que o continente africano se encontra mergulhado numa verdadeira constelação de guerras civis intermináveis, caos, instabilidade, crises, um incontornável subdesenvolvimento, progressivamente erguido em essencialidade e representação culta e mediática dominante da África de hoje... Somos, assim, continuadamente informados que muitas economias entraram em verdadeiro colapso e os índices de pobreza, em termos absolutos e relativos, cresceram, tantas vezes desmesurada e dramaticamente. A subnutrição

---

de 1968 – Serra Leoa; 3 de Agosto de 1968 – Congo-Brazzaville; 4 de Setembro de 1968 – Congo-Brazaville; 19 de Novembro de 1968 – Mali; 25 de Maio de 1969 – Sudão; 1 de Setembro de 1969 – Líbia; 15-19 de Outubro de 1969 – Somália; 10 de Dezembro de 1969 – Daomé; 30 de Janeiro de 1970 – Lesoto (NKRUMAH, Kwame, *ob. cit.*, p. 58.

[4] Não é fácil discutir e perspectivar rigorosamente a dimensão ideológica dos movimentos de independência e dos golpes de estado e transformações políticas que lhes sucedem. Estratégias políticas e sociais variadas somam-se à utilização complexa de ideologias políticas que são, muitas vezes, consumidas com sentidos de «africanidade» e «nacionalisdade» nem sempre claros, situações que apelam para estudos mais monográficos, revisitando com atenção mais pormenorizada os diferentes agentes que procuram produzir actividade política e cultural próxima da noção de ideologia. Apesar das suas limitações metodológicas e da sua dimensão também política, ainda concorre para enquadrar panoramicamente esta investigação o trabalho de BENOT, Yves, *Ideologias das independências africanas*, 2 vols., Lisboa, 1981.

[5] AYITTEY, George B. N., *Africa in Chaos*, New York, St. Martin's Griffin, 1999, p. 8.

cruzou-se com totalitarismos, as perseguições com a corrupção, a arbitrariedade com o desinvestimento. Infra-estruturas básicas arruinaram-se, das redes viárias às telecomunicações, passando pelas escolas ou por esses muitos prédios que, desde o fim do colonialismo, deixaram de mobilizar qualquer nova demão de pintura. Em 1995, por exemplo, quando o vice-reitor de uma das maiores universidades da Nigéria se demitiu com grande impacto na comunicação social, denunciou que as admissões eram vendidas abertamente, os dormitórios femininos tinham sido sistematicamente transformados em bordéis, multiplicavam-se as ameaças de morte sobre professores e funcionários, ao mesmo tempo que faltava frequentemente a água e a electricidade, desagregando-se laboratórios e arruinando-se muitas bibliotecas e espaços de lazer e educação física e desportiva... [6] Nesta ordem de acontecimentos, tanto a informação mediática como a comunicação pessoal, esclarecem frequentemente, entre o exagero e o anedótico, que em muitos lugares de África os telefones não funcionam; a electricidade e a água são esporádicas; desapareceram muitas estradas asfaltadas; os hospitais não têm medicamentos; doenças que se pensava vencidas, como a febre amarela, a malária e a cólera reapareceram violentamente, enquanto a progressão da sida parece completamente fora de qualquer tipo de controlo social e sanitário. De facto, em muitas cidades africanas, dos veículos em difícil circulação aos próprios edifícios governamentais os sinais de decadência são mais do que evidentes: abundam as janelas sem vidros ao mesmo tempo que muitos funcionários públicos, dos professores aos empregados bancários, não recebem durante meses salários ou, como ocorre actualmente em muitos locais de Angola, recebem o seu salário em gêneros da ajuda alimentar internacional... Em 1996, por exemplo, um funcionário superior do Ministério do Trabalho da Nigéria, George Adeleye, morreu de exaustão depois de esperar muitas horas para tentar recolher o seu salário com vários meses de atraso, ascendendo a esse total «fantástico» de 1500 *naira*, cerca de vinte dólares... [7] Não se alimentava há vários dias como explicaram os seus colegas... Um exemplo que, infelizmente, se poderia multiplicar por larguíssimos milhares e que percorre grande parte das principais cidades dos estados da África subsaariana, cada vez mais superpovoadas por multidões de refugiados de guerras e conflitos que multiplicam a indigência e subalternidade sociais.

Os índices de desenvolvimento exibidos em muitos jornais e revistas internacionais de economia mostram-se, de resto, dramáticos, progressivamente inferiores aos dos outros espaços do chamado terceiro mundo... Os relatórios do Banco Mundial desenvolvem nos últimos anos de forma recorrente uma prosa quase brutal nas breves introduções gerais que dedicam à apresentação da situação económica e social africana: «A profunda crise económica da África caracteriza-se por um crescimento negativo da produção agrícola, declínio acentuado da produção industrial, baixos índices de exportação, crescimento da dívida, deterioração dos índices soci-

[6] *African News Weekly*, 26 May 1995, p. 6.
[7] *African News Weekly*, 16-22 September, 1996, p. 26.

ais, das instituições e do ambiente» [8]. Discutindo mais demoradamente esta declaração, segundo as estatísticas e as fontes oficiais das instituições financeiras internacionais, destaque-se que os rendimentos *per capita* na África subsaariana desceram desde 1965 cerca de 14,6% [9]. Entre 1961 e 1995 a produção alimentar por pessoa desceu 12%. [10] O Zaire que agora se chama República Democrática do Congo exportava alimentos quando era Congo Belga, actualmente não consegue qualquer auto-suficiência alimentar, dos frumentários às frutas, das proteínas animais às vegetais. O mesmo ocorre na Zâmbia, na Serra Leoa, na Tanzânia ou em Angola. Em 1990, 40% da alimentação da África era importada, apesar da Organização Mundial de Agricultura das Nações Unidas (FAO) continuar a insistir nos seus relatórios que, por si só, a bacia do Congo era suficiente para alimentar toda a África Negra. Contudo, a situação económica primária deteriorou-se tão rapidamente nos últimos anos na Nigéria que grande parte da população apenas se alimenta com regularidade uma vez por dia...

Percorrendo os principais jornais económicos e financeiros dedicados à África recenseiam-se actualmente notícias, relatos e, mais raramente, análises generosa e continuadamente pessimistas. Frequentando, por exemplo, as páginas do *African Business* para o ano de 1995, imediatamente ressalta a notícia de que, entre 1989 e 1994, metade das empresas industriais britânicas com subsidiárias africanas abandonaram o continente negro em direcção a outros horizontes geográficos na Europa do Leste, na América Latina e na Ásia [11]. De acordo com o balanço feito em 1990 pelo *The Economist*, também o investimento francês na África subsaariana caiu mais de 20% desde 1983 [12]. Situação estranha de desinvestimento, visto que, seguindo as lições do Banco Mundial, em 1995 tinha-se atingido um recorde do investimento estrangeiro no chamado terceiro mundo, quadruplicando em 5 anos, fixando-se em 90 biliões de dólares. Só que, Singapura sozinha atraiu 5,8 biliões de dólares, enquanto toda a África recebeu cerca de 1% do «bolo» total, à roda de 2 biliões de dólares, menos do que o Chile isoladamente... [13] Ao mesmo tempo, a dívida africana entre 1970 e 1996 multiplicou-se por 24, situando-se nos 400 biliões de dólares, fazendo da África a região mais endividada do mundo. Por isso, apenas os serviços desta dívida gigantesca convocam mais de 40% dos rendimentos da exportação, mas menos de metade das obrigações da dívida têm vindo a ser resgatadas.

Estas notícias, estas informações e, mais raramente, este tipo de análises e debates colocam vários problemas. Desde logo, um problema de *fontes* e de dimensão social e cultural. Em rigor, estes índices dramáticos em que os números funcionam

---

[8] *World Bank*, 1989, 2.

[9] AYITTEY, George B. N., *Africa in Chaos*, New York, St. Martin's Griffin, 1999, p. 10.

[10] *The Economist*, 7 September 1996.

[11] *African Business*, May 1995, p. 16.

[12] *The Economist*, 21 July 1990, p. 82.

[13] *The Economist*, 9 November 1996, p. 95. Mesmo este número de 2 bilhões de dólares foi discutido por muitos especialistas que acreditam não ter sequer alcançado um bilião de dólares a ajuda internacional que, efectivamente, chegou aos países africanos (*The African Observer*, 11-24 April 1996, p. 20).

como qualidades referem-se, afinal, a que África? Parece importante que as ciências sociais comecem por recordar a políticos e jornalistas, revistas e agências financeiras algumas conceptualizações absolutamente elementares que costumamos ensinar imediatamente nas primeiras aulas dos nossos cursos de licenciaturas e mestrados [14]. É imperativo distinguir entre líderes africanos e populações, tanto como entre espaços tradicionais e urbanos ou grupos sociais elitários dominantes e subalternos... Com efeito, as generalizações sociais e mediáticas comuns do tipo «os africanos ou os moçambicanos estão a reformar a sua economia» não são nem rigorosas nem sequer verdadeiras. Sugerem que todos os africanos ou moçambicanos estão envolvidos nesse processo, quando muitas vezes se trata de processos elitários ou mesmo confinados a estratégias de liderança que, concorrendo para determinadas formas de crescimento económico, não deixam também de multiplicar pobrezas e marginalidades sociais outras. Criticar poderes, lideranças e corrupções governamentais não pode ser também sinónimo de «criticar» as populações locais africanas, sob pena de se invalidar qualquer análise séria e rigorosa dos fenómenos sociais e económicos em estudo, subsumindo-os em indistintas generalizações cada vez mais próximas de novas contruções e perspectivas essencialistas em que se tomam os poderes centrais e as elites que por ele concorrem pelo todo social, reduzindo a sua diversidade social e cultural.

Existem, passe a *simplificação, duas Áfricas em «choque», se quisermos, duas* Áfricas em continuada comunicação marcada por assimetrias e contradições. Para além daquela que se organiza em números, em conflitos, em cidades e em elites, parece continuar a persistir essa África outra que se continua a castigar como indígena, atrasada, tradicional. Fundamentalmente rural, continuando a seguir ritmos tradicionais de trabalho e produção, atraída ou ancorada ainda ao prestígio de vetustas formas de ordenamento social, territorial e familiar, esta outra África reúne a maioria das populações dos espaços subsaarianos, talvez qualquer coisa ainda próxima dos 80% da população. Acusada de vários atrasos e arcaísmos, esta África tradicional e rural funciona a vários níveis, longe das categorias de eficiência e competência com que estudamos as sociedades e as economias actuais. Muitos investigadores e analistas tanto ocidentais como também africanos assumem que as duas Áfricas se reproduzem seguindo os mesmos princípios e lógicas, do social ao cultural, homogeneização invalidada por muitas investigações e estudos de caso que continuam a destacar a especificidade social, cultural e simbólica dos espaços rurais africanos. Repare-se que a África tradicional, largamente agrícola e local, reunindo uma maioria populacional camponesa, garantiu plurissecularmente a alimentação através da agricultura, tecnologias e indústrias artesanais através dos minerais e as energias através das madeiras. Organizou *habitats* tanto como sistemas de paren-

[14] Refiro-me concretamente às metodologias, conceitos e teorizações propostas nas primeiras sessões do seminário de *Fundamentos Disciplinares* que coordenei com outros colegas para o I Curso de Mestrado em Estudos Africanos da Unuiversidade do Porto (1998-1999).

tesco complexos, procurou simetrias estáveis entre populações e recursos, inventou sistemas de autoregulação demográfica tanto como equilíbrios étnico-territoriais que, frequentemente, encontraram na etnicidade [15] não uma estratégia de conflitualidade, mas antes um factor de solidariedade e defesa de identidades e equilíbrios sociais. Pintou, cantou, esculpiu. Por vezes, em trabalhos artísticos de magnífico aparato como as esculturas Yoruba, os bronzes Ibo, as máscaras do Benin ou os tronos Tshokwe... Da antropologia à sociologia, passando mesmo pelas velhas cartilhas das etnografias coloniais, muitos estudos pormenorizados destas sociedades locais ditas tradicionais ou «primitivas» destacam um alto grau de funcionalidade, por vezes até formas complexas de participação política verdadeiramente democráticas, a par de um desenvolvimento significativo do direito consuetudinário, formas estáveis de regulação da mobilidade social e de ordenamento de hierarquias e formas de estamentação social... As ciências sociais explicam naturalmente que, quando se fala de «duas Áfricas» em choque, quer-se verdadeiramente significar grupos, territórios, espaços sociais, sociabilidades e sistemas de valores vários. Quer-se também dizer conflitualidades, movimentos e mobilidades sociais que fazem das sociedades, das economias e estados da África subsaariana mosaicos complexos que não se podem reduzir às notícias macro-económicas para consumo de investidores e agências financeiras internacionais ou aos novos esssencialismos que, entre teorias afro-pessimistas e anúncios de colapsos [16], não convocam rigorosamente a investigação de todas as realidades, grupos e agentes sociais activos na construção e reprodução da vida social africana. Penso mesmo que as ciências sociais não têm tido grande sucesso em especializar e explicar a conflitualidade destas «duas» Áfricas muitas. Com efeito, face a grandes e pequenos problemas, das crises às alterações frequentes de estados e poderes, das fomes às guerras, quando é possível ultrapassar censuras, intimidações e perseguições, a análise das ciências sociais, da economia à sociologia, embaraça-se quase sempre em duas escolas quase dominantes de pensamento: *externalistas* e *internalistas*, [17] tantas vezes com envasamento ideológico ou político a

---

[15] Sobre o conceito de etnicidade, veja-se o que escrevemos em *Etnicidade e Nacionalismo: uma proposta de quadro teórico*, in «Africana Studia», 1 (1999), pp. 109-122.

[16] Esta noção de *colapso* tem vindo, nos últimos tempos, a castigar de forma cada vez mais recorrente o continente africano e muitos dos seus países, tanto nos meios de comunicação social, nos discursos políticos oficiais, como em muitas análises e estudos científicos. Aplicar este conceito, mas explicadamente, à dissolução de determinados sistemas de estado ou de certas economias centrais ainda poderá ter alguma licitude, mas convocar a noção para sumariar a situação das sociedades africanas mostra-se totalmente errado porque, em termos gerais, estas sociedades, nomeadamente a nível local, continuam a funcionar. Penso que a ideia de colapso deverá apenas referenciar sociedades que deixaram radicalmente de produzir e que, deste modo, se encontram verdadeiramente ameaçadas de um «colapso» económico e social. Apesar dos esforços que realizei, consultando as mais variadas informações estatísticas, não encontrei nenhuma sociedade africana concreta que tenha deixado definitivamente de produzir e, assim, enfrentasse uma situação de «colapso».

[17] Apesar desta «divisão» ser redutível, mas sumariar parte importante das posições analíticas disponíveis actualmente nos meios «africanistas», seguimo-la também por razões de organização didáctica dos problemas em estudo, de acordo com a proposta de AYITTEY, George B. N., *Africa in Chaos*, New York, St. Martin's Griffin, 1999, pp. 37-48

partidos e escolas dominantes de pensamento, tratam de analisar e explicar temas, problemas e conflitos sociais africanos com alguma estabilidade nas categorias, nas problemáticas e na recorrência das explicações...

Lendo e consumindo as notícias, os índices e as qualificações estatísticas que seguimos, os *externalistas* acreditam que a crise africana é devida a factores externos: colonialismo ocidental, imperialismo, efeitos perversos da escravatura, conspirações racistas, exploração das multinacionais, um sistema económico internacional injusto, fraca ajuda internacional e desequilíbrios comerciais..., são, entre outros, os factores geralmente convocados de causação. Quando as crises económicas e políticas se começaram a multiplicar e a cruzar nos finais dos anos 70, causas e diagnósticos oferecidos pela maior parte dos intelectuais e governantes eram, de facto, externas. No seu conhecido livro *The Africans*, estampado em 1986, o professor Ali Mazrui examinava a crise africana procurando demonstrar que tudo tinha corrido mal exclusivamente devido ao colonialismo e ao imperialismo ocidentais, concluindo que «a decadência política da África era consequência das instituições coloniais que não tinham raízes africanas» [18]. Esta ideia das *raízes*, subsumida numa metaessencialidade que ainda hoje se sumaria como «africanidade» ou, nos «palcos» literários e culturais, como «negritude» foi rapidamente subscrita pela maioria das lideranças e elites políticas dominantes, até porque a totalização de uma causalidade externa permitia colocar os poderes acima de suspeitas, não podendo ser culpados, responsabilizados e, o que é mais, criticados na base doutras explicações possíveis. Assim, um qualquer problema no sistema educacional era, naturalmente, falta do colonialismo. Problemas de abastecimento de água e electricidade atribuíam-se a conspirações do imperialismo. Até a corrupção ou o nepotismo acusavam colonialismo, como explicava o próprio falecido presidente Mobutu, esclarecendo, talvez na base de uma longa experiência pessoal, que a corrupção fora introduzido no Zaire exclusivamente pelos ocidentais, porque «os comerciantes europeus é que disseram 'vendo-lhe isto por mil, mas 200 são para a sua conta pessoal'...» [19]

Sistematizam-se frequentemente estas explicações «externalistas» através de uma causação que procura sobrelevar o peso do *legado colonial*. Que não é brilhante. É mesmo dramático e brutal, como sabemos, em muitos espaços e sociedades. Quando a Tanzânia se tornou independente, em 1961, tinha apenas 16 licenciados. A Zâmbia tinha 100, a que se somavam 1500 pessoas com educação secundária completa e 6000 com dois anos de educação secundária para uma população de 4 milhões de habitantes. Na Guiné-Bissau, refere-se a existência 14 licenciados, 97% de analfabetismo e 300 km de estradas pavimentadas... [20] Números que, se quisermos, podemos agitar como qualidades *ad contrario:* o Zaire tinha nas vésperas da independência, em 1960, 35.000 km de estradas em funcionamento e hoje menos de 4000..., situações que poderíamos recensear em muitos outros países, denunciando

[18] MAZRUI, Ali, *The Africans*, London, BBC Publications, 1986, p. 199.
[19] *New African*, July 1988, p. 25.
[20] LAMB, David, *The Africans*, New York, Random House, 1983, p. 5.

que, em vários sectores da vida económica e social, os poderes oficiais actuais nem sequer conseguiram manter a limitada herança colonial. Mais significativos do que quaisquer números, sujeitos a manipulações e interpretações contraditórias, são naturalmente algumas das categorias com que se procura especializar a dimensão da dominação política e institucional dos colonialismos. Entre estas categorias, destaque-se sobremaneira a discussão cada vez mais frequentada do tema das *fronteiras* como fonte de conflitualidade e crise demoterritorial. Em muitos trabalhos científicos e em muitos discursos de analistas especializados, insiste-se na artificialidade das fronteiras políticas africanas, impostas, desde a longínqua conferência de Berlim, em 1884-85, pelos colonialismos ocidentais a populações, territórios e, mesmo, nações e etnias africanas que, não se identificando com essas divisões, se viram atiradas para conflitos territoriais e étnicos recorrentes. No entanto, observando atentamente os conflitos e guerras actuais praticamente nenhum dos oponentes reclama modificações de fronteiras, da mesma forma que esses conflitos não se resolveriam com essas alterações. Existem, como no caso de Angola, estratégias de etnicização na mobilização das populações para os conflitos e para as guerras, mas não se destacam reivindicações de fronteiras, territoriais e étnicas. Na verdade, na maior parte destas guerras e conflitos, os «rebeldes» combatem pelo poder, ou pela partilha do poder, intentando atacar o centro destes territórios, principalmente procurando alcançar as capitais do Estado ou, pelo menos, as suas principais cidades. Não se recenseia sequer actualmente qualquer movimento significativo na África subsaariana reivindicando a secessão ou alteração de fronteiras, da mesma forma que não se descobrem grupos étnicos divididos por fronteiras políticas a reclamar a sua reunificação. Pelo contrário, a maioria destes grupos aprendeu demoradamente a explorar e a beneficiar comercial e politicamente desta situação, fazendo muitas vezes com que uma fronteira política ou uma alfândega se tornassem oportunidades para multiplicar vários negócios, frequentemente potenciados pelas solidariedades étnicas... Neste campo da etnicidade, importa ainda sublinhar que muito mais questionável se mostra a ideia de redesenhar fronteiras conformes à diversidade étnica, o que implicaria transformar as cerca de 2000 etnias existentes na África subsaariana numa complexa rede de milhares de ilhas talvez da dimensão das de Cabo Verde, o que conduziria a uma espécie de «insularização» que o continente africano nunca conheceu, como o poderá comprovar qualquer estudante minimente informado de história de África, destacando a continuada organização política pré-colonial de reinos e nações que, da Etiópia ao Congo, sempre procuraram formas mais complexas de estabilidade territorial e aproriação social dos espaços e das etnicidades. [21]

Em alternativa, nos últimos anos, tem vindo a afirmar-se uma corrente *internalista* que explica a situação das sociedades africanas através de factores internos: corrupção, liderança política, tirania, violações dos direitos humanos, fuga de cérebros e

---

[21] Entre muitas obras de história de África que, na última década, têm vindo a dedicar esforços importantes de investigação ao período pré-colonial, frequente-se o livro notável de ISICHEI

capitais..., contam-se entre a generosa colecção de causas internas, apontando geralmente para a responsabilização política dos próprios Estados africanos na situação de crise económica e social do presente. Entre os principais actores desta corrente internalista podemos congraçar nomes tão importantes como o prémio Nobel Wole Soyinka,[22] Kwesi Armah ou os trabalhos referenciais de George Ayittey, *Africa Betrayed*[23] e, mais recentemente, *Africa in Chaos*, livros importantes, verdadeiros sucessos de livraria, principalmente nos Estados Unidos. Apesar de minoritários e de serem frequentemente censurados e perseguidos, estes «intemalistas» argumentam, com alguma razão, que qualquer conceptualização da crise e dos conflitos africanos exclusivamente através de factores externos se mostra incompleta, não atendendo sequer a que muitos temas externos se encontram afastados do controlo e da acção da maior parte dos países africanos.

As ciências sociais ainda não conseguiram explicar a frequência íntima entre estas teorias e as representações das «duas Áfricas» em conflito, provando definitivamente que qualquer teoria da crise e da conflitualidade deve ser polimórfica e multidisciplinar, cruzando e interpretando associativamente os campos político, social, económico e cultural. Para começar os temas da crise e da conflitualidade social na África subsaariana obrigam a mobilizar várias investigações esforços capazes de alterar as condições de acesso às fontes, às populações e de produção científica. Não é possível continuar a estudar e caracterizar os problemas das sociedades africanas exclusivamente a partir de fontes e estatísticas oficiais, vinculadas aos poderes centrais, às elites dominantes e à justificação das suas políticas, quando se continua a saber muito pouco acerca dos outros sectores sociais e populacionais, acerca dos quais a falta de estudos sérios acompanha a enorme inexistência de dados sociais e económicos. Ao mesmo tempo, continuam também a escassear as investigações de longa duração, as únicas que podem procurar compreender regularidades, permanências e tensões no seu funcionamento histórico e social.

Face a estas limitações, o estudo da conflitualidade nas sociedades da África subssarina deve começar por continuar a convocar modelos conjunturais de investigação e interpretação da crise dos sistemas de Estado. De facto, em grande parte da teoria social disponível sobre a África contemporânea, o campo político encontra-se submergido pela economia, as forças e práticas culturais são negligenciadas, ao mesmo tempo que os vários agentes sociais – elites, grupos urbanos e rurais, etc. – recebem muito pouca atenção na sua caracterização territorial, demográfica e social. Trata-se de uma situação analítica que, frequentemente, se liga à desresponsabilização dos poderes políticos oficiais, até porque muitas vezes são eles que autorizam, permitem e, nalguns casos, financiam as pesquisas que generalizam os «diagnósticos» dos problemas económicos e sociais de que também são responsáveis. Mais grave ainda, esta incapacidade para cruzar rigorosamente os diferentes domí-

[22] SOYINKA, Wole, *The Open Sore of a Continent*, New York, Oxford University Press, 1996.
[23] AYITTEY, George B. N., *Africa Betrayed*, New York, St. Martin's Press, 1992.

nios de funcionamento das sociedades africanas, esquece-se com excessiva facilidade que mesmo a ordem social é mantida a uma multiplicidade de níveis, o que obriga a teoria a perseguir as mudanças na economia, na política, no social ou nas relações e comunicações culturais, Podem procurar desvalorizar-se estes campos de análise como «internos» ou, mais qualificadamente, conjunturais, mas o seu estudo mostra-se incontornável para se perceber rigorosamente a situação de todos os agentes, grupos, meios e interesses que se movimentam e relacionam nas sociedades africanas, os quais, mesmo quando encontram representação no sistema de estado, tendem a sobrepujar, precisamente através da conflitualidade, as expressões mais dramáticas de crise desse sistema de estado, seja uma conjuntura económica exageradamente negativa, um excesso de concentração de poderes e benefícios numa determinada elite no poder ou o fracasso total de ajudas externas.

No entanto, a um nível mais geral, é preciso reconhecer que a conflitualidade que percorre a África subsaariana tem muito pouco dessa «conflitualidade clássica» que toma forma de lutas e confrontos de classes procurando destacar ou defender a sua situação económica e social. São escassos os movimentos grevistas, as reivindicações violentas de classes sociais e profissionais, como também é pouco expressivo o sindicalismo e a sua influência nos movimentos sociais e populacionais, se retirarmos algumas excepções como a África do Sul ou o Burkina Fasso... Assiste-se a movimentos dramáticos de refugiados, êxodos massivos para as cidades, afrontamentos militares continuados que mobilizam amplas camadas das populações, muitas vezes com estratégias preversas de etnicização que percorrem territórios imensos. Parece, pois, necessário destacar que se torna necessário organizar um protocolo científico mais geral no qual seja possível articular todos os factores que interessam à renovação das teorias sobre crise e conflito nas sociedades africanas. Assim, julga-se que os diferentes espaços da África subsaariana em que se registam situações continuadas e praticamente cíclicas de guerras e conflitos violentos, experimentam simultaneamente três tipo de dificuldades: (1) uma crise económica e financeira do Estado, gerando desequilíbrios continuados entre os rendimentos e as obrigações com expressão social e económica principalmente nos meios urbanos; (2) divisões cada vez mais profundas e continuadas nas elites dominantes, gerando alienação do Estado e conflitualidade intraelitária, multiplicando a insegurança geral e a competição por posições elitárias, podendo assumir formas de repressão, perseguição e oposição violentas; (3) aumento progressivo, quase permanente, da mobilização dos grupos sociais inferiores e subalternos, mobilizando a indigência e a exploração nas cidades, ao mesmo tempo transformando a etnicidade em estratégia de confronto ou em predisposição política e social que pode exprimir-se mesmo através de partidos e movimentos armados. A conflitualidade na África subsaarina mobiliza claramente todos estes três factores, vazando, assim, os problemas conjunturais num conjunto mais complexo de «predisposições» conflituais de longa duração, claramente estruturais. Deste modo, se os conflitos resultam de uma multiplicidade de factores ancorados à longa duração, nomeadamente em torno dos equilíbrios entre

população e recursos, representação política e situação social, disfunções entre instituições humanas e ambiente, sustentabilidade, doença, clima ou a produtividade do solo, torna-se imperativo reconhecer que nestas batalhas do ecológico ao social, os ganhos são geralmente lentos e as crises que sublinham as dificuldades nem sempre conduzem a um «novo» mundo, seja através da independência, de um golpe de estado, de uma guerra ou de uma revolução. Em rigor, não existem soluções rápidas e circunstanciais sejam económicas ou políticas, modernas ou tradicionais... Independências e revoluções podem alterar o Estado, os governos e mesmo os regimes, mas não transportam soluções imediatas para problemas e conflitualidades de longa duração, apesar da competição para garantir o apoio popular, a mobilização étnica ou a fidelidade de um exército. Incapaz de sequer reconhecer e, muito menos, tratar de ultrapassar as suas disfunções estruturais, as sociedades africanas atravessadas por conflitualidades recorrentes continuarão mais a procurar encontrar soluções no robustecimento do autoritarismo e, recurso final, na guerra civil ou internacional. Assim é em muitas sociedades e territórios da África subsaariana. Até quando?

ÍNDICE

África Subsariana

CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS
UNIVERSIDADE DO PORTO

Porto 2001
CAPITAL EUROPEIA DA CULTURA